رسائل جامعية

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد

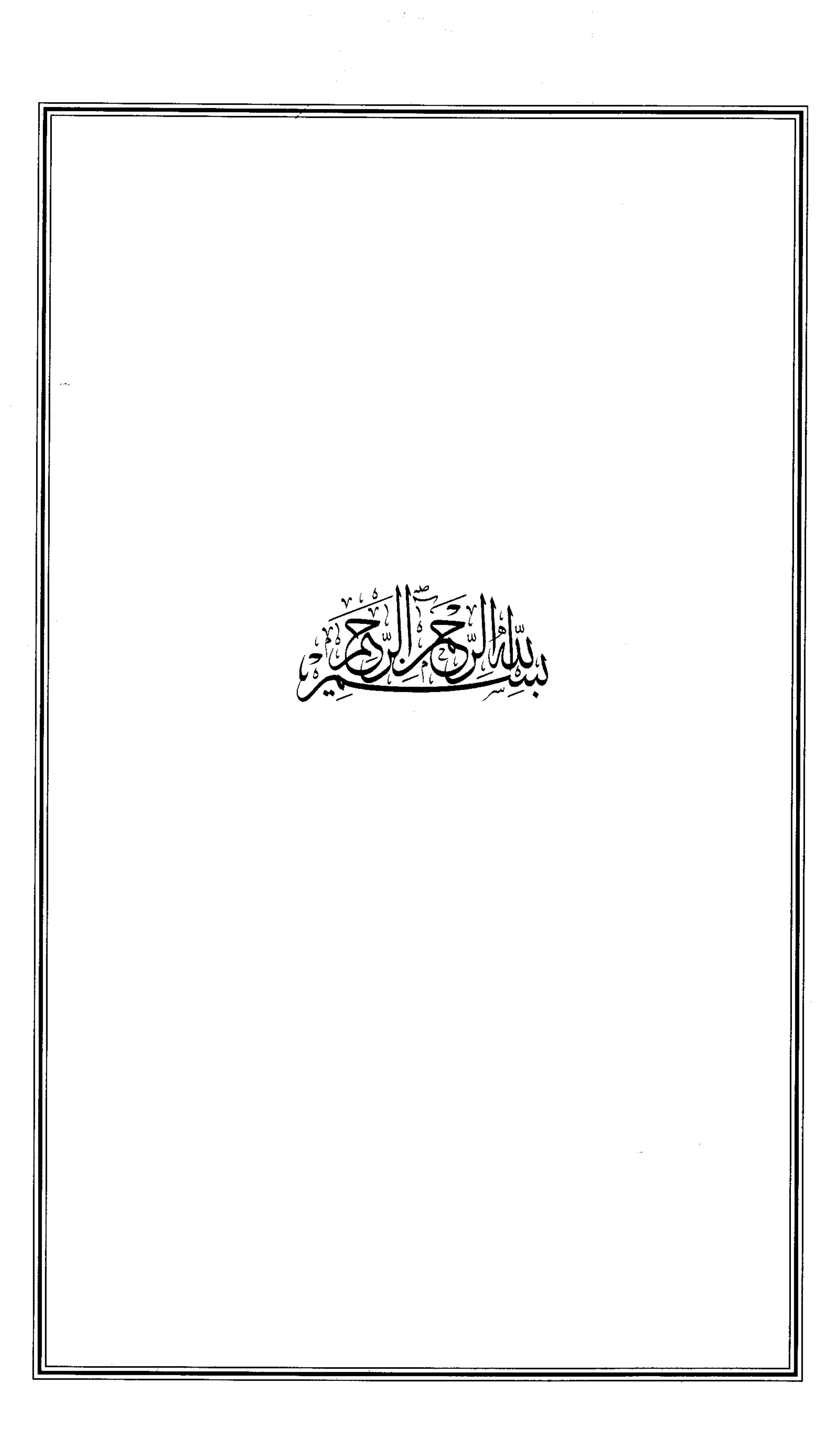
إعداد
إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكان

المجلد الأول



دار ابن القيم للنشر والتوزيع

دار ابن عفان للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية
في
تقرير عقيدة التوحيد

(١)

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

رقم الايداع 2004 / 14217
الترقيم الدولي I.S.B.N 977-375-033-7



دار ابن القيم للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٣١٥٨٨٢ . فاكس : ٤٣١٨٨٩١
الرياض : ص . ب : ١٥٦٤٧١
الرمز البريدى : ١١٧٧٨
المملكة العربية السعودية

دار ابن عفان
للنشر والتوزيع
القاهرة : ١١ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر
ت : ٥٠٦٦٤٢٠ - محمول : ٠١٠١٥٨٣٦٢٦
الإدارة . الجيزة برج الأطباء أول ش فيصل
ت : ٥٦٩٣٦١٥ - تليفاكس : ٥٦٩٢٨٥٠ - ٣٢٥٥٨٢٠
ص . ب ٨ بين السرايات
جمهورية مصر العربية
E-mail:ebnaffan@hotmail. com

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي عَلَّمَ بالقلم، عَلَّمَ الإنسان ما لم يعلم، وفطره على توحيده، وما به لربه يعلم، فهدى من شاء من عباده إلى السبيل الأقوم، وأقام من اصطفاه منهم دليلًا على طريق هدايته وأكرم، فله الحمد والمنة أنْ سلك بنا سبيلهم الأعظم، والصلاة والسلام على سيد العالمين المكرم، الذي أخرجنا به ربنا مِنَ الظلمات إلى النور فكان أهلًا لمن بالحق عظم، ورضي اللَّه عن أصحابه الذين بسببهم لنا الحق ظهر وأعلم.

وبعد: فإنَّ من أفضل ما يتنافس فيه المتنافسون، وتشرئب إليه أعناق الراغبين الطالبين، هو توحيد الله، الذي هو الأساس المتين لملة سيد المرسلين، وذلك لأنَّ تعلقه بمعرفة ما لله من كمالات، وما لجلاله ـ سبحانه ـ من واجبات، ومن هنا شرف موضوعه على سائر الموضوعات، وقد قيل: يشرف العلم بشرف موضوعه، ولا موضوع أشرف مِنَ اللَّه وصفاته وأسمائه وأفعاله وما تعلق بها، فإنَّ تحقيق الحق في ذلك من أعظم المطالب، وأفضل المناقب. ولما كان شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ من أبرز العلماء العاملين الذي امتن اللَّه عليهم بتحقيق هذه الأصول وإيضاحها، وشَرْحِ ما أبهم من علومها، والرد على من خالف الحق وتجنبه، مع ما أحيطت به سيرته ـ رحمه اللَّه تَعَالَى ـ من حسد الأعداء وعداوة الخصوم مما كَدَّرَ صفو بعض الأمور حوله، أردت أن أحلل منهجه في جوانب التوحيد المختلفة، مميطًا عنها اللثام، وكاشفًا عنها

الخدار، حتى تتضح لكل ذي عينين، منصف، طالب للحق.

وابن تيمية رغم ما كتب عنه، فإنه ما زال كثير من علمه في مطاوي النسيان، ولو قدر وصول آثاره إلينا، لعلمنا مدى قيمة ما فقدناه.

هذا ولم يكن موضوع بحثي وليد فكرة اليوم، ولكنها فكرة ما زالت تخالج نفسي منذ زمن بعيد، كانت بداياتها بإخراج بحث عن ترجمة ابن تيمية أسميته «**ابن تيمية بطل السلم والحرب**»، أطلعت من خلاله على جمل من معطيات هذا الرجل الفكرية والعقدية، مع ما يصاحبها من نقد الناقدين، ودعاوى المدعين، ولم يكن بإمكاني في ذلك الزمان أن أتصور الكثير من آرائه وأفكاره؛ لقصوري الشديد في باب المنقول والمعقول، وذلك لكوني طالبًا صغيرًا مبتدئًا، فلما وفقني اللَّه وأنهيت دراستي الجامعية، اشتغلت بفك بعض مصطلحات كتاب من كتبه عزيز على نفسي، وعنونة موضوعاته، وهو الرسالة التدمرية، لما رأيت في أسلوبها من متانة تعضل أمثالي مِنَ المتعلمين، وقد أفادني هذا العمل كثيرًا، فقد بدت تتضح أمامي كثير من مغلقات ألفاظ ابن تيمية في كتبه الأخرى، وصارت دراستي للتدمرية، واشتغالي بفك مصطلحها بداية انطلقت من خلالها إلى دراسة فكره ـ رحمه اللَّه ـ، لا سيما وأني قد تيسرت لي دراسة علم المنطق، وشيء من علم الكلام على بعض مشايخ العصر، فلما بدأت في مرحلة الماجستير وفقت إلى أنْ أكتب عن قواعد المذهب السلفي أسوة بشيخ الإسلام في تدمريته، فكانت هذه الدراسة معينًا آخر على تفهم كثير مِنَ المصطلحات الدائرة في علم الكلام والمنطق والعقيدة، ففتحت لي الباب على أكمل مما سبق، مما ظهر لي منه أني لا بد وأن أتبعه بخطوة أخرى، وهي البحث في منهج ابن تيمية في العقيدة بعامة، ولكن شاء اللَّه ـ ولا معقب لحكمه ـ أنْ يرشدني أساتذة كرام، هم أعلم مني

بمجال البحث العلمي وظروفه، فأشاروا علي بأن أخصصه بموضوع معين وهو التوحيد فقط، وقد شرح اللَّه صدري لما نصحوني به، ورأيت أنه هو الضالة المنشودة، فاستعنت باللَّه وشرعت في الكتابة في هذا البحث الذي شرفني فيه ربي بإشراف فضيلة الأستاذ الشيخ/ صالح بن محمد الرشود، الأستاذ المشارك بقسم العقيدة، فكان تشجيعه المتواصل من أعظم الأمور المعينة لي على إتمام ما بدأت، ولقد كان لتوجيهه - حفظه اللَّه ووفقه - الأثر الكبير في تنقيح البحث وترتيبه وصياغته، فهو لم يفتأ - وفقه اللَّه - عن أن يكون ناصحًا أمينًا، فجزاه اللَّه عني خيرًا، ونفع اللَّه به ما أمد له في الحياة، وجعل حياته حياة طيبة، مليئة بالنفع العام والخاص.

❑ الأسباب الداعية للكتابة فيه:

ويمكن إرجاع الأسباب الداعية لاختيار هذا الموضوع للأمور التالية:

أولًا: إحساسي أنَّ هذا الموضوع جديد في فكرته، نافع إنْ شاء اللَّه في مضمونه، فإنه تضمن فكر رجل من أعظم الرجال المدافعين عن عقيدة السلف بعد الإمام أحمد - رحمه اللَّه -.

ثانيًا: احتياجي الخاص لتكميل ما لكتبي في علم الاعتقاد كمتخصص فيه، يرغب في تكوين ملكة ناضجة قادرة على فك المصطلح وفهم ما أعضل منه.

ثالثًا: رفع الظلم الواقع على ابن تيمية، والدعوة إلى وضعه في الموضع اللائق به بين قادة الفكر والعلم.

رابعًا: رغبتي في تحقيق بعض المسائل المهمة في العقيدة تحقيقًا يظهر الحق ويبينه، فإنَّ ابن تيمية مِنَ العلماء المحققين الذين تطرقوا لأهم المسائل العقدية بالتحقيق، لا سيما وأنَّ منهجه يعتمد على الكتاب والسنة.

خامسًا: إدراكي لحاجة المكتبة الإسلامية لمثل هذا البحث؛ لعدم

اطلاعي بعد البحث وسؤال أهل العلم على بحث متكامل حوله.

سادسًا: الحاجة الماسة التي أحسست بها لتحقيق كثير مما يتعلق بفكر ابن تيمية وعلمه.

سابعًا: محاولة تبسيط بعض أفكاره المهمة للدارسين والتي عانينا منها ونحن ندرس رسالة ابن تيمية التدمرية.

❑ أهمية الموضوع:

ترجع أهمية الموضوع إلى الأمور التالية:

أولًا: إنه يخط النهج الصحيح لمناهج البحث الإسلامي في باب المنقول والمعقول، لأنَّ منهج ابن تيمية في تقرير التوحيد يعتمد أول ما يعتمد على الكتاب والسنة والفطرة وأقوال السلف الصالح، ثم على المعقول النابع منهما والمعتمد عليهما.

ثانيًا: لأنَّ ابن تيمية درس مناهج البحث الإسلامي المختلفة في باب العقيدة، وقَيَّمَ أنواع الطرق الأخرى فيه، وبَيَّنَّ مدى قربها وبعدها عن منهج القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ثالثًا: إنَّ أهميته تبدو من خلال تأثر كثير مِنَ الدعاة والمصلحين بمنهج ابن تيمية، مما يدعونا إلى دراسة هذا المنهج وتقييمه بموجب كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ؛ ولأنَّ تقييمه هو تقييم لما بُني عليه من دعوات إصلاحية: كدعوة الشيخ الإمام المجدد محمد بن عبدالوهاب ـ رحمه اللَّه ـ.

رابعًا: لكون هذا المنهج من أعظم الروافد التي قامت عليها الدعوة السلفية في القرن الثاني عشر الهجري، والتي لا نزال نجني ثمارها في هذا العصر.

خامسًا: إنَّ هذا المنهج في حقيقته **ليس منهجًا خاصًّا بابن تيمية، ولكنه هو منهج السلف الصالح الفرقة الناجية.**

سادسًا: لأنَّ هذا الموضوع يضع بين أيدينا الأصول المنهجية لبيان توحيد اللَّه في ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته.

سابعًا: أنَّ هذا الموضوع يناقش أخطر القضايا في حياة الأمة الإسلامية من مصادرها في التلقي إلى أصوله العقدية في جوانب الإلهيات.

❑ **طريقة البحث:**

ويمكن إيجازها فيما يلي:

أولًا: الاستقراء والتتبع للأصول المنهجية لابن تيمية من خلال كلماته، ومن كتبه المعتمدة المنسوبة إليه.

ثانيًا: الاستدلال مِنَ الكتاب والسنة لتلك الأصول، ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة.

ثالثًا: المقارنة بين منهج ابن تيمية، ومناهج المتكلمين، وقد اعتمدت في نقل آرائهم على كتب الكلام والفرق.

رابعًا: الربط بين منهج ابن تيمية ومنهج السلف الصالح، ومنهج القرآن الكريم والسنة المطهرة.

خامسًا: بيان رأيي فيما يحتاج فيه لبيانه، وغالبًا أشير إليه بلفظ «**قلت**»، و«**الذي أراه**»، و«**الكتاب والسنة يدلان**»، ونحوها.

سادسًا: تتبع الشبهة الدائرة على ألسنة المتكلمين وردها، وبيان الحق في كل مسألة بدليلها بحسب ما يقتضيه المقام.

سابعًا: ناقشت الدعاوي الموجهة لابن تيمية، وبينت أسبابها ودواعيها، ورأي ابن تيمية فيها، ثم أوضحت عدم صحتها، واستدللت على ذلك.

ثامنًا: خَرَّجْتُ الأحاديث التي تضمنها البحث.

تاسعًا: نسب الآيات إلى أماكنها مِنَ السور، مشيرًا إلى سورتها ورقم الآية.

عاشرًا: ترجمة للأعلام الواردة في الرسالة.

الحادي عشر: وضعت فهارس علمية للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام، والمصطلحات العقدية، والمراجع والموضوعات.

❏ تصنيف الرسالة:

قسمت الرسالة إلى تمهيد، وخمسة أبواب، في كل باب خمسة فصول ما عدا الخامس ففيه ستة فصول وخاتمة، وقسمت كل فصل إلى عدة مباحث وهي كالتالي:

التمهيد: وهو موجز عن حياة ابن تيمية، وحالة عصره الفكرية والاجتماعية والسياسية.

الباب الأول: في منهجه في التعريف بالتوحيد، ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: في مفهوم التوحيد وما طرأ عليه.

الفصل الثاني: في أصوله المنهجية في بيان التوحيد.

الفصل الثالث: في تقسيم التوحيد وإختلاف الناس، ومناقشة المنهجية حوله.

الفصل الرابع: في منهجه في تقرير التوحيد إجمالًا.

الفصل الخامس: في أثر فهم التوحيد في تحقيقه.

الباب الثاني: في مسالك إثبات عقيدة التوحيد وموقفه منها، وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: في المسلك الحسي.

الفصل الثاني: في المسلك الفطري.

الفصل الثالث: في المسلك العقلي.

الفصل الرابع: في المسلك النقلي.

الفصل الخامس: في التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به.

الباب الثالث: **في منهجه في توحيد الربوبية.**

الفصل الأول: منهجه في بيان مدلوله.

الفصل الثاني: في بيان طرق إثباته.

الفصل الثالث: في الطرق المستعملة في إثبات توحيد الربوبية ونقده لها.

الفصل الرابع: في بيان أثر هذا التوحيد في الفكر العقدي.

الباب الرابع: **في منهجه في توحيد الألوهية.**

الفصل الأول: في منهجه في إيضاح توحيد الألوهية.

الفصل الثاني: في القواعد الكبرى لتحقيق توحيد العبادة.

الفصل الثالث: في مسلكه في إثباته.

الفصل الرابع: في تقريره لبعض الشبهات التي أوردتها بعض الطوائف.

الفصل الخامس: أثر توحيد العبادة في فهم عقيدة التوحيد.

الباب الخامس: **في منهجه في توحيد الأسماء والصفات.**

الفصل الأول: في بيانه لمناهج الناس فيه ومناقشته لها.

الفصل الثاني: في تحقيق مذهب السلف فيه.

الفصل الثالث: في قواعده الكلية لهذا التوحيد.

الفصل الرابع: في موقفه من آيات الصفات وأحاديثها.

الفصل الخامس: ابن تيمية والتهم الموجهة إليه.

الفصل السادس: في منهجه في إثباته.

الخاتمة: في أهم نتائج البحث.

هذا وإني لأشكر الله العلي العظيم على إتمام هذا البحث، وأسأله - تعالى - أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، موجبًا عبده الجنة يوم الدين، نافعًا لكل من قرأه أو سمعه، كما أني أشكر لكل أخ محب مد يد العون لي من قريب أو بعيد، سواء كان ذلك العون بنصيحة خالصة، أو نقد نافع، أو إعارة مرجع، أو تصويره، وإهدائه، أو

أعان على طباعته، أو مراجعته، فإن من لم يشكر الناس لم يشكر الله.

كما أنني لا أدّعي لما كتبته العصمة، فإن يكن من خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه، وإن يكن من صواب، فهو بفضل الله وحده، فله الحمد والمنة في الأولى والآخرة.

والرجاء من كل أخ وجد فيه ما ينكره، أن يتريث حتى يتحقق من علم ما ظهر له، فكم من ناظر وافته من فهمه، أو قلة علمه، فإذا ظهر له الخطأ فليرشدني إليه، بلا تقريع؛ فإن الدين النصيحة، وشفيعي له أنني ما كتبت خطأ أتعمده، وهو بذلك محسن إلي، وما على المحسنين من سبيل، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ولا يفوتني في آخر هذه المقدمة أن أشكر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة جهدهم المشكور الذي لولاه لما خرج هذا البحث على هذه الصورة المشرقة، ولا وصل صاحبه إلى هذا المستوى العلمي، فلهم مني كل شكر وتقدير، والفضل من قبلُ ومن بعدُ لله وحده؛ فلولاه لما وصلت إلى هذا العلم، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله المنة التامة.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله رب العالمين

كتبه
الدكتور
إبراهيم بن محمد البريكان
عضو هيئة التدريس بكلية المعلمين بالدمام
ص. ب ٢٣٧٥
المملكة العربية السعودية

التمهيد

نبذة عن حياة ابن تيمية

وتشمل ما يأتي:

أولًا: مولده، نشأته، أسرته، وصفاته.

ثانيًا: الحياة السياسية، والفكرية العقدية، والإجتماعية في عصر ابن تيمية.

ثالثًا: دراسته، وتأهله للإفتاء، ووفاته.

رابعًا: أسلوبه في التأليف، خصائصه ومميزاته.



نبذة عن حياة ابن تيمية

● مولده:

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبدالحليم بن مجد الدين أبي البركات عبدالسلام بن أبي محمد عبدالله بن أبي القاسم الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحراني نزيل دمشق[(١)] النميري[(٢)] النسب[(٣)]، نسبة لبني نمير بطن بنت عامر بن صعصعة، وهم بنو نمير بن عامر بن صعصعة. ولد بحران يوم الاثنين عاشر، وقيل: ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة ٦٦١. تحول مع والديه وأخوته إلى الشام هربًا من ظلم التتار سنة ٦٦٧.

سمي بابن تيمية[(*)] قيل: لأنَّ جده محمد بن خضر حَجَّ على درب تيما فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتًا فقال: يا تيمية يا تيمية؛ فلقب بذلك، وقيل: أنَّ جده محمدًا كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف به[(٤)].

---

(١) العقود الدرية ص (٢)، انظر نحوه جلاء العينين (٥)، طبقات الحفاظ للسيوطي (٥١٦) رقم الترجمة (١١٤٤)، البداية والنهاية (٢٤١/١٣) (١٣٥/١٤، ١٣٦)، ابن تيمية لأبي زهرة ص (١٧)، معجم المؤلفين (٢٦١/١)، الأعلام (١٤٤/١).

(٢) الأعلام (١٤٤/١)، حياة ابن تيمية ص (١٥٨)، وقال أبو زهرة بأنه كردي، انظر ابن تيمية ص (١٨).

(٣) نهاية الأدب (٣٨٥).

(*) تيمية بفتح المثناة بعدها ياء ساكنة ثم ميم ثم ياء مشددة، انظر المستفاد من ذيل تاريخ بغداد (٢٧٩) الهامش.

(٤) انظر ابن تيمية ص (٢٢)، حياة ابن تيمية (٢٠).

● **أسرته:**

كانت أسرة ابن تيمية مِنَ الأسر المشهورة بالعلم والصلاح، تصدرت للإمامة والخطابة، والتدريس في بلاد الشام زمنًا طويلًا، وعرفت بالتقوى وحسن السيرة والاستقامة.

فجده أبو البركات **عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية** كان فقيهًا حنبليًّا، وإمامًا ومقرئًا، ومحدثًا ومفسرًا، وأصوليًّا ونحويًّا، وقد قال ابن تيمية عن جده هذا: كان جدنا عجبًا في حفظ الأحاديث وسردها، وحفظ مذاهب الناس بلا كُلْفَةٍ.

كما كان **أبوه شهاب الدين** عالمًا متقنًا، برع في فنون الأصول، والحديث، والفقه، ودرس وأفتى حتى صار شيخ حران وخطيبها، وحاكمها أي قاضيها. تحولت أسرته من حران إلى دمشق وعمره ست سنين، وما أنْ وصل أبوه إليها حتى علا صيته، وذاع ذكره، وعرفت منزلته؛ فتولى التدريس والخطابة والوعظ في جامع دمشق، ثم صار شيخًا لدار الحديث السكرية[1].

● **نشأته:**

وهكذا نشأ ابن تيمية في هذا البيت الذي احتضنه من نعومة أظفاره؛ فتأثر به ونشأ مقتديًا برجالاته، فنشأ على تصوف تام، وعفاف وتأله وتعبد، واقتصاد في الملبس والمأكل، «**وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه**»[2].

● **صفاته الشخصية:**

أنَّ مما هو معروف عند الخاص والعام ما للصفات الشخصية من أهمية

---

(١) العقود الدرية ص (٤).

(٢) الأعلام العلية (٢٠).

بالغة في إظهار الهيبة والشكيمة، كما قال ـ سبحانه ـ معللًا ولاية طالوت على قومه بقوله: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ [البقرة:٢٤٧]، فجعل من مقومات الملك: القوة الجسمية والقوة العلمية؛ فالأولى تمثل الهيبة، والثانية تمثل القانون الضابط للمجتمع، ولقد كان حض الشيخ تقي الدين من ذلك النصيب الأوفر، ويمكننا أنْ نقسمها إلى قسمين رئيسين:

أحدهما: صفاته الجسمية:

فكان ـ رحمه اللَّه ـ أبيض اللون، أسود شعر الرأس واللحية، شعر رأسه يبلغ شحمة أذنيه، ربعة مِنَ الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيح اللسان، سريع القراءة، فيه حدة طبع يقهرها حلمه(١).

الثاني: صفاته الخلقية: وهي على سبيل الإجمال:

أولًا: رباطة الجأش والجرأة في الحق.

ثانيًا: الزهد والورع، قال الذهبي عنه «**ومع ما جمع له اللَّه مِنَ الورع والزهد والديانة**»(٢).

ثالثًا: الخشوع والخضوع والخوف مِنَ الله، قال البزار: [كان إذا أحرم بالصلاة يكاد يخلع القلوب، لهيبة إتيانه بتكبيرة الإحرام، فإذا دخل في الصلاة ترتعد أعضاؤه](٣).

رابعًا: الشجاعة والإقدام، قال عنه البزار: «**وكان إذا ركب الخيل تحنك، ويجول في العدو كأعظم الشجعان، ويقوم كأثبت الفرسان**»(٤).

خامسًا: كثير التعبد والذكر، فكان إذا وقفه في خاطره شيء لم يزل

---

(١) انظر ابن تيمية ص (٢٩).

(٢) حياة ابن تيمية ص (٢٢).

(٣)، (٤) الأعلام العلية ص (٤٢).

يذكر اللَّه حتى يفتح عليه فينشرح صدره[١].

سادسًا: البساطة في المأكل والمشرب، فكان يكتفي بالقليل مِنَ الزاد[٢].

سابعًا: الحلم والعفو عند المقدرة، قال عنه الذهبي: (وتعتريه حدة لكن يقهرها بالحلم)، من ذلك عفوه ـ رحمه اللَّه ـ عن خصومه واعتذاره، قال القاضي زين الدين بن مخلوف[٣] قاضي المالكية فيه: «**ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نبق ممكنًا في السعي فيه، ولما قدر علينا عفا عنا**»[٤].

ثامنًا: الذكاء وسرعة البديهة، قال الحافظ الذهبي «**كان آية في الذكاء وسرعة الإدراك**»[٥].

تاسعًا: السخاء والكرم، قال الحافظ الذهبي: «**هو في زمانه فريد عصره علمًا وزهدًا، وشجاعة وسخاء**»[٦].

عاشرًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال الذهبي: «**يبالغ في أطواء قيامه في الحق والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبالغة ما رأيتها، ولا شاهدتها من أحد، ولا لحظتها في فقيه**»[٧].

الحادي عشر: قوة الحفظ وإبطاء النسيان، قال البزار: «**وكان خَصَّه اللَّه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، لم يكن يقف على الشيء أو يستمع الشيء غالبًا إلا وبقي على خاطره إما بلفظه أو معناه**»[٨].

---

(١) الدرر الكامنة ص (١٥٩)، العقود الدرية ص (٦).

(٢) العقود الدرية ص (٤)، الأعلام العلية ص (٣٠).

(٣) علي بن مخلوف ناهض بن مسلم بن منعم بن خلف النويري المالكي الحاكم المصري، ولد سنة (٦٣٤)، سمع الحديث واشتغل وحصل، توفي ليلة الأربعاء ١١ جمادى الآخرة، دفن بسفح المقطم بمصر سنة ٧١٨، البداية والنهاية (١٤/٩٠)، انظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص (٢٠٤).

(٤) العقود الدرية ص (٢٨٣).

(٥) العقود الدرية ص (٢٣).

(٦) العقود الدرية ص (٢٣).

(٧) العقود الدرية ص (٢٤).

(٨) الأعلام العلية ص (٩) وما بعدها.

الثاني عشر: الصدع بالحق وعدم خوف لائم فيه، «**فكان ـ رحمه الله ـ سيفًا مسلولًا على المخالفين وشجي في حلوق أهل الأهواء المبتدعين، وإمامًا قائمًا ببيان الحق ونصرة الدين**»(١).

● نبوغه:

ظهرت عليه علامات النجابة والذكاء، ورجاحة العقل وقوة الذاكرة والحافظة منذ صباه؛ فكان مضرب المثل في ذلك حتى «**أنَّ بعض المشايخ العلماء بحلب قدم إلى دمشق وقال: سمعت في البلاد بصبي يقال له أحمد بن تيمية، وأنه سريع الحفظ، وقد جئت قاصدًا لعلي أراه، فقال له خياط: هذه طريق كتابة، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا الساعة يجيء يعبر علينا ذاهبًا إلى الكتاب، فجلس الشيخ الحلبي قليلًا، فمر صبيان فقال الخياط للحلبي: هذاك الصبي الذي معه اللوح الكبير هو أحمد بن تيمية، فناداه الشيخ فجاء، فتناول الشيخ اللوح فنظر فيه ثم قال: يا ولدي امسح هذا حتى أملي عليك شيئًا تكتبه، ففعل فأملى عليه من متون الأحاديث إحدى عشر أو ثلاثة عشر حديثًا، وقال له اقرأ هذا فلم يزد على أن تأمله مرة بعد كتابته إياه ثم دفعه إليه وقال أسمعه علي، فقرأ عليه عرضًا فأحسن ما أنت سامع؛ فقال له: يا ولدي امسح هذا ففعل، فأملى عليه عدة أسانيد انتخبها، ثم قال: اقرأ هذا فنظر فيه كما فعل أول مرة، فقام الشيخ وهو يقول: إنْ عاش هذا الصبي ليكونن له شأن عظيم؛ فإنَّ هذا لم ير مثله**»(٢).

ووهبه اللَّه ثلاثة خصال شريفة كانت هي من أسباب نبوغه وعلو شأنه:

الأولى: الجد والاجتهاد، والانصراف إلى مراجعة الكتب، والنظر فيها تاركًا ما عليه أقرانه مِنَ الصبيان مِنَ العبث واللعب، مما هو من عوارض الصغر، وطبيعة الطفولة.

---

(١) العقود الدرية ص (٧).

(٢) العقود الدرية ص (٤)، ونحوه انظر الأعلام العلية ص (٩).

الثانية: ما وهبه اللّٰه إياه من صفاء النفس، وتفتح الذهن، وشفافية القلب، مما جعله يدرك ما يجري حوله فيقلب فيه فكره، ويزنه بعقله، فأكب على حفظ المتون والنظر في الشرح(١).

الثالثة: نضج فكره، وحدة ذاكرته؛ حتى قال عنه بعض العلماء: «**أما مبدأ أمره ونشأته فقد نشأ في حجور العلماء، وراشفًا كؤوس الفهم، راتعًا في رياض التفقه ودوحات الكتب الجامعة لكل فن مِنَ الفنون، لا يلوي إلى غير المطالعة والاشتغال، والأخذ بمعالي الأمور...**»(٢).

وقال عنه آخر: «**كانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة**»(٣).

وقال الذهبي(٤): «**وكان يحضر المحافل والمدارس في صغره، ويناظر ويفحم الكبار، ويأتي بما فيه يحار أعيان البلد في العلم**»(٥).

* * *

طريقته في تلقي العلم

جرى ابن تيمية على ما جرى عليه أهل عصره في صفة التعليم والتعلم وطرق تلقي المعارف والعلوم، فمر بمراحل التعليم المختلفة والممكنة في زمانه وهي ثلاث مراحل:

---

(١) ابن تيمية ص (٢١).

(٢) العقود الدرية ص (٥). (٣) الأعلام العلية ص (٩).

(٤) الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، ولد ٦٧٣، وتوفي يوم الاثنين، ثالث ذي القعدة سنة ٧٤٨، شيخ الجرح والتعديل جلاء العينين (٣٠)، انظر الأعلام (٣٢٦/٥)، طبقات الحفاظ للسيوطي (٥١٧) ترجمة رقم (١١٤٦)، طبقات الشافعية ص (٢٣٢، ٢٣٣).

(٥) حياة ابن تيمية ص (٢٠).

المرحلة الأولى: مرحلة الكتاب:

وفيها تعلم القراءة والكتابة والخط والحساب حتى أتقنها وحفظ القرآن الكريم.

المرحلة الثانية: مرحلة التلقي عن العلماء:

وفيها انتظم ابن تيمية في حلق العلم يتجول بين حلق العلماء، وينهل من مناهلها، فدرس الفقه والأصول حتى سبق أقرانه فيهما، ودرس علوم اللغة العربية واللسان من نحو وصرف وبلاغة، فقرأ كتاب سيبويه[١] حتى أتقنه، ثم انصرف إلى علم التفسير حتى فاق فيه أقرانه، بل وفاق أهل زمانه، ولم تكن السنة بأقل حظ من غيرها؛ فقد حفظ كتاب الجمع بين الصحيحين للحميدي[٢]، واستظهر أمهات كتب الحديث المشهورة أعني الأمهات الستة، كل هذا وهو لم يجاوز بضع عشرة سنة، مع حدة في الذكاء، وقوة في الذاكرة لم يعهدها أهل زمانه.

المرحلة الثالثة: مرحلة المطالعة الحرة، وبناء الشخصية العلمية:

وفيها نهم ابن تيمية بالقراءة والاطلاع والتحقيق، فقرأ ما أمكنه أنْ يطلع عليه من معارف عصره وعلومه، لا سيما التفسير والحديث وما

---

(١) عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث بن كعب أبا بشر، ومعناه بالفارسية رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل وهو أستاذه، وعن عيسى بن عمرو، وعن يونس وغيرهم، أشهر كتبه كتاب سيبويه في النحو. توفي شابًا على إثر مناظرة له مع الكسائي، توفي سنة (١٧٧) وقيل (١٨٠)، انظر الفهرست لابن النديم (٧٦، ٧٧)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (١٦٣، ١٦٤).

(٢) الحميدي عبدالله بن الزبير بن عيسى الأردني، أبو بكر المكي، أحد الأئمة، مات بمكة سنة (٢١٩)، انظر خلاصة الخزرجي ص (١٩٧)، ص (٥)، انظر الأعلام (٨٧/٤)، طبقات الشافعية لابن هداية الله.

يتعلق بهما، حتى علا فيهما كعبه، ورسخت قدمه، ثم قبل على قراءة العقائد ومذاهبها، والفرق والأديان ونحلها، والفلسفة وكتبها، والمنطق وعلومه[(١)].

حتى فاق في كل علم أهله، حتى قال عنه العلامة الزملكاني[(٢)]: «**ولا تكلم في علم مِنَ العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق أهله والمنسوبين إليه**».

وقال عنه ابن كثير[(٣)]: «**فيقال أنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره**»[(٤)].

«**وقد سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير، وقد أكثر مِنَ التلقي عن الشيوخ حتى سمع أكثر من مئتي شيخ**»[(٥)].

وكانت دمشق آنذاك موطن العلماء، ومقصد الخاصة مِنَ الناس، فنشأ بين حِلَقِ العلم يغذي عقله بعقل غيره، ويجمع له ما في عقول الآخرين من معارف وعلوم، فأفاد من ذلك كله، كيف لا وقد جمعت دمشق

---

(١) انظر العقود الدرية ص (٣)، ابن تيمية أبو زهرة ص (٢٢).

(٢) الزملكاني هو القاضي كمال الدين أبو المعالي محمد بن الإمام علاء الدين علي الزملكاني، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي. ولد سنة (٦٦٧)، توفي سنة (٧٢٧)، جلاء العينين ص (٢٥، ٢٦)، الأعلام (٢٨٤/٦).

(٣) ابن كثير عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، المفسر المؤرخ. ولد سنة (٧٠٠)، وقيل (٧٠١)، توفي سنة (٧٧٤) في شعبان منها، جلاء العينين (٣٤)، الأعلام (٣٢٠/١)، طبقات الحفاظ (٥٢٩) ترجمة رقم (١١٦٣).

(٤) البداية والنهاية (١٣٧/١٤).

(٥) العقود الدرية (٣)، ابن تيمية (٢٢).

أفذاذ علماء الإسلام: كأبي الحجاج المزي[١]، والنووي[٢]، وابن دقيق العيد[٣] وغيرهم كثير[٤]:

* * *

تأهله للإفتاء والتدريس

وما أنْ بلغ تقي الدين ابن تيمية التاسعة عشر من عمره[٥] حتى تأهل للإفتاء والتدريس، فَحَلَّ محل أبيه بالجامع الكبير بدمشق وعمره إحدى وعشرون سنة[٦]، وذلك بعد وفاته سنة اثنتين وثمانين وست مئة للهجرة، فوضع له كرسي يطل من خلاله على طلاب العلم، والراغبين في التزود منه، وما أنْ تصدر لذلك حتى علا صيته، وعظم شأنه، وارتفع ذكره؛ فكان مقصدًا للطالبين، وهكذا عرفت إمامته في الدين، فصار مرجعًا في

---

(١) أبو عبدالرحمن جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف أبو الحجاج المزي القضاعي الكلبي، محدث الديار الشامية في عصره، ولد سنة (٦٥٤)، وتوفي سنة (٧٤٢). انظر طبقات الشافعية ص (٢٢٧ وما بعدها)، الأعلام (٢٣٦/٨، ٢٣٧)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص (٥١٧) رقم الترجمة (١١٤٥).

(٢) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرى الحزامي الحوراني الشافعي، ولد في المحرم سنة (٦٣١)، قدم دمشق سنة (٦٤٩)، مات سنة (٦٧٦) في الرابع عشر من رجب، طبقات الحفاظ (٥١٠)، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (٢٢٥- ٢٢٧)، الأعلام للزركلي (١٤٩/٨، ١٥٠).

(٣) أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة تقي الدين القشيري، المعروف بابن دقيق، محدث من أكابر علماء الأصول، مجتهد ولد سنة (٦٢٥). ولي قضاء مصر سنة (٦٩٥)، توفي في شهر صفر سنة (٧٠٢ هـ)، كتاب الوفيات (٣٢٨، ٣٢٩) ترجمة رقم (١١٣٦)، انظر البداية والنهاية (٢٧/١٤)، طبقات الحفاظ (٥١٣) ترجمة رقم (١١٣٦).

(٤) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص (١٦).

(٥) انظر العقود الدرية ص (٤)، حياة ابن تيمية ص (٢٠).

(٦) انظر العقود الدرية ص (٥)، ابن تيمية ص (٢٩).

شتى العلوم والفنون، حتى شهد له بذلك علماء زمانه بلا منازع؛ حيث كان ـ رحمه الله ـ إمامًا في كل فن وعلم: في التفسير، والحديث دراية ورواية، والأصول والفقه، والعقائد، والمنطق، والفلسفة، وسائر علوم عصره[١]، حتى قال عنه الحافظ أبو الحجاج المزي[٢]: «**ما رأيت مثله ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحدًا أعلم بكتاب اللَّه وسنة رسوله وأتبع لهما منه**»[٣].

وقال عنه الحافظ الذهبي: «**كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث**»[٤].

وقال البزاز[٥]: «**وقلَّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه**»[٦].

وقال ابن الوردي[٧]: له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبالعالي والنازل، وبالصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه التي انفرد به، وهو عجب في استحضاره واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، أما التفسير فمسلم إليه له في استحضار الآيات مِنَ القرآن، ووقت إقامة الدليل بها على المسألة قوة عجيبة، ولفرط إمامته في التفسير وعظمة اطلاعه يبين خطأ كثير من أقوال المفسرين، ويوهي أقوالًا عديدة، وينصر قولًا واحدًا

---

(١) انظر العقود الدرية ص (١٠)، حياة ابن تيمية (٢٠).

(٢) أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف القطاعي ثم الكلبي الشافعي، ولد بحلب سنة (٦٥٤)، ونشأ بالمزة، من أعلم الناس بالرجال. توفي يوم السبت ثاني عشر صفر سنة (٧٤٢). طبقات الحفاظ ص (٥١٧) رقم الترجمة (١١٤٥)، الأعلام (٨/٢٣٦).

(٣) العقود الدرية ص (٧)، حياة ابن تيمية (٢١).

(٤) ابن تيمية ص (١٠).

(٥) لم أجد ترجمة.

(٦) الأعلام العلية ص (٩، ١٠).

(٧) زين الدين عمر بن المظفر بن عمر بن محمد الوردي المصري الحلبي الشافعي، توفي مطعونًا بحلب سنة (٧٤٩)، كان إمامًا في الفقه واللغة والنحو والأدب. ولد سنة (٦٩١). جلاء العينين (٣٧)، الأعلام (٥/٦٧).

موافقًا لما دَلَّ عليه القرآن والحديث»(١).

وقال: «**كان رأسًا في معرفة الكتاب والسنة، والاختلاف، بحرًا في النقليات**»(٢).

● **وفاته:**

توفي شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ سنة (٧٢٨)، وذلك في ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة، بعد أنْ قضى في سجنه بقلعة دمشق سنتين وثلاثة أشهر وأيامًا، وما برح في أولها مكتبًا على تصنيف الكتب، والرد على المخالفين، حتى جاء أمر السلطان بإخراج الأوراق والكتب، والدواة والأقلام من عنده، وعندها أكبَّ على العبادة وقراءة القرآن حتى ختم خلال مدة سجنه ثمانين أو إحدى وثمانين ختمة، انتهى في آخر ختمه إلى آخر ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ﴾ [القمر: ١]، ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾ [القمر: ٥٤ ـ ٥٥]، وكان يقرأ كل يوم ثلاثة أجزاء ويختم في عشرة أيام حتى مرض ـ رحمه اللَّه ـ وكانت مدة مرضه بضع وعشرين يومًا، وهكذا انطوت الصفحة الأخيرة من حياة هذا الإمام الهمام، مليئةً بأنواع الجهاد الفعلي والقولي، تاركًا وراءه تلك الكنوز الضخمة مِنَ المؤلفات والفتاوى التي لا نزال ولن نزال ننهل من معينها الصافي العذب، والذي لا يزال العلماء يتطفلون على موائدها، مبينين عن الإعجاب والاحترام لهذه العقلية الفذة، وهذا الفكر المعطاء. وقد ناهز ابن تيمية يوم أنْ توفي ثمان وستون عامًا، وقد عُدَّ من حضر جنازته ـ رحمه اللَّه ـ مِنَ النساء بخمسة عشر ألفًا، ومِنَ الرجال بستين ألفًا إلى مئتي ألفًا، وقد دفن ـ رحمه اللَّه ـ بمقبرة الصوفية بدمشق(٣).

---

(١) العقود الدرية ص (٢٥). (٢) العقود الدرية ص (١٦).

(٣) انظر العقود الدرية ص (٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤)، انظر منطق ابن تيمية ص (٥)، جلاء العينين ص (١٣)، الأعلام (١/١٤٤)، البداية والنهاية (١٤/١٣٥ وما بعدها)، طبقات الحفاظ ص (٥١٦ وما بعدها).

عصر ابن تيمية

❑ الناحية السياسية:

ولد ابن تيمية في أواخر القرن السابع، وأوائل القرن الثامن الهجري[١]؛ حيث ضعف فيه سلطان الخلافة العباسية، وتدهورت الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية، فبدأ يدب الانقسام في جسم الأمة الإسلامية؛ فانقسمت إلى عدة دويلات وإمارات متناحرة متنافرة، «**يحفزهم الطمع في سعة الملك، وعظمة السلطان إلى مقاتلة بعضهم بعضًا**»[٢].

وقد بليت الأمة الإسلامية في هذه الحقبة مِنَ الزمن بكثير مِنَ الفتن والقلاقل، ومن أعظمها أثرًا وأكثرها خطرًا الاستيلاء المغولي على مركز الخلافة الإسلامية ببغداد وقتلهم للخليفة ومن ثم زحفهم على أجزاء العالم الإسلامي يسعون في الأرض فسادًا، وبذلك قُضي على البقية الباقية من حضارة الإسلام وتراثه.

زيادة على ما قام به الصليبيون من تلك الغزوات التبشيرية المأزورة، ومما زاد الأمر خطورة تلك الغزوات الصليبية التي بلي بها العالم الإسلامي، مهددًا ما بقي لهذه الأمة من دينها وثقافتها المبنية عليه والنابعة منه[٣]، وابن تيمية يرقب ذلك ويتأثر به، ويتلظى بناره كأحد أبناء الدولة الإسلامية، فالتتار هم الذين جعلوا أسرته تترك ديارها وتنتقل إلى دمشق هربًا، فهم سبب غربتهم، وكان ابن تيمية يرى أنَّ السبب الحقيقي الذي آلَ بالأمة الإسلامية إلى هذا المصير هو الفرقة والاختلاف[٤].

---

(١) انظر كتاب ابن تيمية لأبي زهرة ص (١٠).

(٢) ابن تيمية السلفي ص (١٤).

(٣) انظر ابن تيمية السلفي، د. الهراس ص (١٤- ١٧)، منطق ابن تيمية (١٤- ٢٢).

(٤) انظر من هدي المدرسة السلفية، رسالة: خلاف الأمة في العبادات لابن تيمية (١٢٢، ١١٣).

هذا وقد صور لنا ابن تيمية مدى ما لهذا العدو التتري من مظاهر الرعب، فقال في مقارنة له بين غزوة الأحزاب والزحف التتري: «**وهكذا هذا العام جاء العدو من ناحيتي علو الشام وهو شمال الفرات وهو قبلي الفرات، فزاغت الأبصار زيغًا عظيمًا، وبلغت القلوب الحناجر لعظم البلاء، ولا سيما لما استفاض الخبر بانصراف العسكر إلى مصر، وتقرب العدو وتوجهه إلى دمشق، وظن الناس بالله الظنونا، وهذا يظن أنه لا يقف قدامهم أحد من جند الشام حتى يصطلحوا أهل الشام، وهذا يظن أنَّ أرض الشام ما بقيت تسكن، ولا بقيت تكون تحت مملكة الإسلام، وهذا يظن أنهم يأخذونها ثم يذهبون إلى مصر فيستولون عليها، فلا يقف قدامهم أحد، فيحدث نفسه بالفرار إلى اليمن ونحوها.... وهكذا قد استولى عليه الرعب والفزع حتى يمر الظن بفوائده مر السحاب ليس له عقل يتفهم، ولا لسان يتكلم**»[١].

ولقد كان للشيخ ـ رحمه الله ـ مع التتار مواقف محمودة تدل على شجاعة نادرة، وشكيمة ثابتة؛ فقد تقدم الوفد إلى ملك التتار قائلًا للمترجم: قل للفازان أنت تزعم أنك مسلم، ومعك قاضي وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين، وما عملا الذي عملت عاهدًا فوفيا وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت وجرت[٢]. وكان من نتائج كلامه هذا أن قبل فازان الصلح، وفَكَّ الحصار عن دمشق[٣].

❑ الناحية الإجتماعية:

وانعكاسًا للوضع السياسي في الدولة الإسلامية في هذا العصر من

(١) العقود الدرية ص (١٤٨، ١٤٩).

(٢) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص (١٩)، ابن تيمية بطل الإصلاح الديني ص (٣٢، ٣٤).

(٣) انظر البداية والنهاية (٧/١٤).

دخول الصليبين والتتار في حياة الأمة الإسلامية، ومن ثم تولى الحكم من قبل الأتراك والمماليك؛ عَجَّتِ الحياة بأنواع مِنَ العادات والتقاليد والأخلاق نتيجة من نتائج ذلك الامتزاج بين هذه الشعوب المختلفة المتغايرة في العادات والطباع، وجلبت كل أمة منهم ما عندها من علوم ومعارف؛ فأختلط بذلك حسنها بسيئها مما تسبب في ظهور كثير مِنَ السلبيات التي عانى منها مجتمع المسلمين في هذا العصر. فأما الحكام فمهمتهم المحافظة على السلطة، والتوسع في الملك، ولذا كثيرًا ما كانت تجري بينهم الحروب الطاحنة، والتي يذهب ويداس فيها الأبرياء مِنَ المسلمين، وأما العلماء فغلب عليهم حب المناصب، والتقرب للسلاطين عدا نذير يسير، فقد توسع نطاق الوظائف الدينية في هذا العصر، حتى أنك لترى للعالم عدة وظائف مختلفة[١].

وقد غلب على هؤلاء العلماء طابع التصوف والتعصب المذهبي وذلك نتيجة لفساد التصورات حول كثير من المفاهيم العقدية والفكرية الإسلامية.

وأما العامة فقد انتشر بينهم السلب والنهب واللصوصية، وعَمَّ أرباب السلع والتجار الغش والاحتكار، واستغلال حاجة الناس.

مما كان من أعظم الأسباب في انتشار المجاعة والفاقه؛ ففسدت الأوضاع الداخلية أيما فساد، وتخلى الحكام عن مسئولياتهم تجاه العامة، فكثيرًا ما كانوا يهربون من مواجهة أي عدو يغزوهم، تاركين له ما ورائهم مِنَ العامة بلا حماية ولا دفاع، وقد كان لابن تيمية كثير مِنَ المواقف الشجاعة مع العامة؛ وذلك بمخاطبة السلاطين، ومناصحتهم ومطالبتهم

---

(١) انظر ابن تيمية السلفي ص (٧) وما بعدها، منطق ابن تيمية ص (٢٢- ٢٦).

بحماية مصالح المسلمين، والوقوف أمام الأعداء الغاصبين، فكثير ما يقول لهم: إما أنْ تحموا البلاد في حال الحرب، وإما أنْ تولوا غيركم في حال الرخاء يضمن للبلاد الحماية، وللناس أسباب الاستقرار.

❑ الناحية العقدية والفكرية:

تميز هذا العصر بأنه عصر الجمع والشرح، وأما التجديد الفكري والعلمي فلا مكان له فيه؛ وذلك لأنَّ العلوم قد قعدت وأصُلت، والمذاهب الفكرية قد نضجت، لذا كانت السمة البارزة لعلماء هذه الفترة هي التقليد المحض، وذلك بالاكتفاء بما ألفه العلماء السابقون ووضعوه، فما آل بهم إلى تحريم حرية الرأي واستقلاله، فكان عمل العلماء هو النقل والجمع والشرح، أو التفريغ على الأصول الموضوعة والضوابط العامة، أو الاختصار والاستدلال للمذهب، أما العقول فقد أصيبت بالركود الفكري والجمود القصوري، فلا مناقشة للآراء المتقدمة، ولا اختيار، مما جعلهم يستنكرون كل صيحة تدعوا إلى الاجتهاد والنظر، ولم يكن ذلك خاصًا بالفقه الأصغر، بل استصحب ذلك على الفقه الأكبر «**العقيدة**»، فكان أكثرهم مقلدًا على مذهب الأشعرية التي انتشرت بين العلماء حتى لا يكادون يعرفون عقيدة غيرها، لا سيما بعد أنْ جعلها صلاح الدين عقيدة الأزهر، فكل عقيدة سواها مستنكرة، حتى بلغ الأمر أشده على من كان على عقيدة السلف الصالح، والذي غابت مفاهيمه في إطار خطأ التصورات حتى لم يعرفوا عن مذهب السلف إلا أنه مذهب أهل التفويض، مع إيقافهم على أنَّ ما تدل عليه النصوص غير مراد كما يقولون، وقد غلب التصوف على دنيا المسلمين حتى لا تكاد تجد عالمًا إلا ويعتبر التصوف مما جاء به الإسلام، أو وضع أسسه، وقد كان لهؤلاء الصوفية المكانة الكبيرة في نفوس العامة والحكام، كل هذا وما عملته

الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي شيء آخر، فقد غلب هذان العِلمان على أكثر علوم هذا العصر ومعارفه، وعُدَّ من لا يحيط بهما أوله نصيب فيهما مما لا يستحق النسبة للعلماء، وهكذا طبعت به جميع المعارف الإسلامية. والناظر في مؤلفات هذا العصر في أصول الفقه والعقيدة، والبلاغة وغيرها يجد ذلك بينًا أيما بيان، وواضحًا أيما وضوح، مما دعى شيخ الإسلام ابن تيمية بطل الإصلاح الإسلامي أنْ يأخذ على عاتقه مقاومة سائر أنواع الانحراف في الحياة الإسلامية، سواء ما يتعلق بالعقيدة أو السلوك الإسلامي، أو المصطلح العلمي أو النظر الفقهي، إلا أنه لا ينبغي أنْ ننسى أنَّ أعظم دوائر المعارف الإسلامية أُلفت في هذا العصر، وأنَّ أعظم المؤلفين الموسوعيين كانوا من علماء[1] هذا الزمان، يقول الدكتور الهراس: «**هكذا عصور الضعف دائمًا، تمتاز بكثرة الجمع، وغزارة المادة مع نضوب البحث والاستنتاج**»[2].

وأما أنا فأقول: أنَّ هذا الحكم العام يحتاج منا إلى استقراء تتبع رائيي أنَّ قدرة الإنسان على الجمع والاختيار دليل على قوة فكرية، وقدرة ذهنية نادرة، والأولى أنْ يقال: أنَّ أرباب الموسوعات هم قطرة في بحر بالنسبة إلى تلك الظلمات التي يعلو بعضها بعضا، ولذا فقد كان لهم مِنَ الشهرة بين علماء ذاك الزمان ما لم يعرف لغيرهم، ووجود مثل هؤلاء العظماء في عصر شيء، وسمة العصر العامة شيء آخر، مع أنَّ هؤلاء العلماء لم يخل الكثير منهم عن مؤثرات عصره.

---

(١) انظر منطق ابن تيمية ص (٢٦- ٢٩)، وانظر ابن تيمية السلفي ص (١٩).
(٢) ابن تيمية السلفي ص (٢٠).

أسلوبه في الكتابة والتأليف

لابن تيمية أسلوب مميز في الكتابة والتأليف اختص به وعرف به، وما من ناظر في كتبه أو مطالع لمؤلفاته إلا ويدرك خصوصيات أسلوبه، وتميزه عن غيره من أساليب أهل العلم وكتاباتهم، حتى إنك لتجد متعة علمية عظيمة في قراءة مؤلفاته، والتنقل بين سطور تصانيفه المليئة بالمعلومات النافعة، والنقاشات الهادفة، والجدل العلمي الهادئ النزيه، وبتتبعنا لعدد من مؤلفاته ظهر لنا أنَّ من أهم خصائص هذا الأسلوب ما يلي:

أولًا: الشمولية والموسوعة في البحث العلمي:

فكان ـ رحمه اللَّه ـ إذا بحث في موضوع من الموضوعات العلمية، فقهية كانت أو عقيدية، لم يترك دونها شاردة ولا واردة إلا ذكرها، فيذكر قول من يوافقه أو يخالفه ولا يغفل شيئًا مما استدل، ثم يرجع على هذه الأقاويل بالتفنيد والاختبار حتى لا يترك لذي عينين أي مطلب[1]، فتجده يكر ويفر كالفارس الشجاع في أعظم المسائل وأعوصها وأكثرها صعوبة، محققًا ومدققًا ومرجحًا، لا يتراجع ولا يتهيب، ناظرًا للأقاويل دون أربابها، ولا يقف في تخطئة من ظهر له خطؤه ولو كان من أكبر العلماء وقادة الفكر، فالحق مطلبه والوصول إلى الحقيقة مأربه، كل ذلك في بديهة خاطره، وقلم سيال لا يتلعثم، وأسلوب مشرق قوي، ولذا لم يترك رحمه اللَّه مجالًا يمكن أن يتكلم فيه إلا وتكلم فيه، وبين ما يعتقده الحق سواء في العلوم الفقهية أو العقدية أو الفلسفية، حتى ولج باب الديانات والمِلَلِ: فردَّ على اليهود والنصارى،

---

(١) انظر مدارج السالكين (٢/٢٩٤).

وناقشهم النقاش العلمي الذي يقنع من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

ولا أعلم عالمًا من علماء الإسلام فيما ظهر لي عالج الرد على الفلسفة والفلاسفة كرده - رحمه الله -، وأبطل أصول المنطق الأرسطي[1] كشيخ الإسلام ابن تيمية، وكان من عادته أنه إذا بحث مسألة فإنه يتوسع في إيراد الشواهد والمسائل العلمية التي تخدمها، وربما بلغ به الأمر إلى الاستطالة في البيان والإيضاح: ففي مسألة الحقيقة والمجاز استطال حتى استغرقت من ص (٤٠٠- ٥٩٧) من كتاب الفتاوى، ولما تكلم عن إبطال قول المناطقة «**إنَّ التصور الذي ليس ببديهي لا يقال إلا بالحد**»، ورده من تسعة عشر وجهًا من (١٨٤- ٢٠٠) من كتاب نقض المنطق، ولما أراد إثبات العلو خصه بمبحث استغرق مِنَ (٣٥- ٧٩) من القاعدة المراكشية، وهذه الأمثلة ما هي إلا غيض من فيض، لكني أرجع فاقول: إنَّ هذه الإطالات إذا محصت عَلِمَ كل من له خبرة أنه لا يُستغنى عنها، فليس فيها ما هو غث لا موجب له، بل إنك إذا قَلَّبْتَ النظر علمت أنها من ضرورة الموضوع ومقتضاه، وقد يفرد المسألة الواحدة بمصنف واحد كشرحه لحديث النزول.

ثانيًا: حرية الرأي والاختيار:

وهي مِنَ الأمور الواضحة في كتاباته ومؤلفاته؛ فهو لا يخشى اختلاف يبين الراجح عنده في أي مسألة، ويستدل لها بما يبين عن الحق الذي ظهر له وعرفه، وهذا بَيِّنٌ في اختياراته العلمية، ووقوفه عليها حتى ولو أصابه ما أصابه في سبيلها، كما هو ظاهر في سجنه بسبب الفتوى الحموية[2]،

(١) انظر نقض المنطق والرد على المنطقيين.

(٢) انظر العقود الدرية ص (١٩٥) وما بعدها.

وتحريم زيارة القبور للنساء، وشد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة[1] وغيرها كثير، فلم يُثنه ذلك عن رأيه ولا كسر قناته الصلبة، ولا يهمه عندما يختار رأيًا أنْ يوافقه أحدٌ أو يخالفه، ما دام هو على قناعة تامة من أنَّ ذلك هو قول السلف بحسب استقرائه وتتبعه لأقوالهم، وإذا أردت أنْ تتبين ذلك فما عليك إلا أنْ تفتح كتابًا له كالفتوى الحموية والقاعدة المراكشية، ومناظرته حول الواسطية وغيرها كثير، لتجد نفسك أمام جبل ثابت، قويٍ أشم، لا يهمه شيء في سبيل بيان الحق وإظهاره ونصرته، مع قوة في اللهجة، وفصاحة في الكلام، ووضوح في البيان.

ثالثًا: قوة العبارة وجمال الأسلوب، وحسن الترتيب والتقسيم.

لا شك أنَّ قوة عبارة الكاتب وجمال أسلوبه من أسباب نجاح تصانيفه، وإقبال الناس على النظر فيها والاستفادة منها، وأسلوب شيخ الإسلام ابن تيمية كان ذا عبارة قوية جزلة، تتناسب وطبيعة الموضوعات التي كتب عنها، فهي موضوعات علمية بحتة مليئة بالمصطلحات، مما يحوج الكاتب إلى أسلوب مناسب يكسر حدة المصطلح، ويسهل على القارئ فهم مقصود الكلام مع المحافظة على الهيكل العلمي في قوة معلوماته وثرائها، وهكذا كان شيخنا ـ رحمه الله ـ؛ فإنك مهما تقرأ له فإنك لا تجد في ذلك كللًا ولا مللًا.

مع رتابة في البحث، فهو يرقم الردود إما بالوجوه أو بالأنواع أو نحو ذلك، وإما أنْ يرتبه على حسب الكلام المردود عليه، ومن أراد معرفة ذلك يجده واضحًا في بعض كتبه مثل:

١ـ نقض المنطق. ٢ـ الرد على المنطقيين.

---

(١) انظر العقود الدرية ص (٣٢٧ـ ٣٢٩) وما بعدها.

٣ـ شرح العقيدة الأصفهانية. ٤ـ منهاج السنة النبوية.

٥ـ الرسالة الصفدية. ٦ـ الاستقامة.

٧ـ الرسالة التدمرية. ٨ـ الفتوى الحموية.

وغيرها من كتبه، وقد قال العلامة الزملكاني: «**وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف، وجودة العبارة والترتيب، والتقسيم والتبيين**»[١].

رابعًا: الاستطراد:

وهو «**انتقاله شفويًا أو كتابةً من موضوع إلى آخر لأدنى ملابسه**»[٢]، وزاد بعضهم: «**ثم يرجع فينتقل إلى تمام الكلام الأول**»[٣]، ويسميه بعض الأدباء بحسن الخروج، وهو عند علماء البلاغة مِنَ المحسنات البديعية المعنوية[٤] قال في المعجم الأدبي: «**وقد اعتبر في بعض العهود الأدبية مظهرًا من مظاهر الشمول الثقافي، ووجهًا من وجوه التنويع المؤدي إلى الترويح عن السامع أو القاريء وتنشيط ذهنه غير أنَّ غلبة الصناعة المنطقية على التأليف المعاصر قضت على هذا النهج، واعتبرته مِنَ العيوب المشوهة للفكر وللأسلوب معًا**». وأيًّا كان رأي المعاصرين أو بعضهم، فإنَّ الاستطراد يعتبر أسلوب أدبي حسن بموجب قول علماء الفن أنفسهم، وهذا في ذاته كاف في الحكم على الاستطراد بأنه أسلوب أدبي، وأقل أحواله أنه ليس بمذموم، فإذا كان المعنى المقصود يترتب عليه زاده حسنًا على حسن. يقول الدكتور بكر أبو زيد: «**الاستطراد في البحوث العلمية**

---

(١) العقود الدرية ص (٧، ٨).

(٢) المعجم الأدبي ص (١٨) مادة استطراد حرف الألف، قارن معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص (٢٧) مادة استطراد حرف الألف، وجواهر البلاغة ص (٣٦٥)، انظر التعريفات ص (٢٠).

(٣) جواهر البلاغة ص (٣٦٥).

(٤) انظر جواهر البلاغة ص (٣٦٢).

يجعل البحث كمائدة عليها ألوان مِنَ الطعام الشهي اللذيذ، فهو أمر محبب إلى النفس تأخذ به راحة، ومتنفسًا يشدها إلى متابعة القراءة للبحث، والاستطراد يزيد المبحوث لذاته وضوحًا، ويكشف عنه في كثير من جوانبه، والاستطراد يكسب القاريء معرفة الارتباط بين العلوم الإسلامية ومدى اشتباكها ببعض، والاستطراد التناسبي ليس كل عالم يستطيعه، ولا كل مؤلف يطبعه، فهو لا يأتي إلا من أكابر الحفاظ، وأوعية العلم الذين تموج قرائحهم وأذهانهم بشتى العلوم والمعارف»[1].

والذي يظهر لي من كلام سعادة الدكتور أنه لم يشترط في الاستطراد إلا مطلق التناسب، وهو عندي فيه نظر؛ فإنه إذا لم يكن في الكلام ما يحتاج فيه إلى الاستطراد للبناء عليه أو فائدة نحوها، فإنَّ هذا التناسب لا يكفي، وهذا هو المفهوم من كلام علماء البلاغة، إلا أنْ يقصد مِنَ التناسب أنْ تترتب على وجوده فائدة لها علاقة بالموضوع، أو يترتب فهمها على وجه التمام عليه، فلا خلاف بيني وبينه، وأما اعتبار بعض المعاصرين له أنه من عي الكلام لغلبة الصناعة المنطقية عليهم، فهذا رأي لا يعتد به؛ لأنَّ الاستطراد صناعة أدبية عربية، فلا غرابة في ألا تتناسب وطبيعة الذوق المنطقي اليوناني، الذي لا يشتمل على شيء من جمال اللغة ولا تراكيبها.

وبناء على ذلك، فإننا إذا قلنا: إنَّ من مميزات كتابه ابن تيمية - رحمه اللَّه - الاستطراد، فلا نعني به إلا الاستطراد المشتمل على فائدة هي من ضرورة، الموضوع أو مما يؤصل عليه، أو ما لا تتم فائدة الموضوع إلا به.

والناظر في كتابات ابن تيمية يراها مليئة بهذا النوع مِنَ الفن الأدبي الرفيع، فهو كثير ما يستطرد في كلمة لغوية أو اصطلاحية، أو مقولة

(١) ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص (٦١).

سلفية، أو قاعدة أصولية أو عقيدية؛ ليبني عليها حقيقة مِنَ الحقائق العلمية المهمة، فيذكر كل ما يتعلق بها، ثم يبني عليه ما شاء من نتائج أوترجيحات، وأكثر ما يكون ذلك في تفسير آية في كتاب الله، ومن أمثلة ذلك:

١- وهو يتكلم في كتابه الرد على المنطقيين على حصول التجربة بالحس والعقل، اقتضى المقام أنْ يتكلم على صلة حاستي البصر والسمع بالفؤاد، فاستطرد في ذكر الأدلة التي تقرن بين هاتين الحاستين والفؤاد(١).

٢- في كتاب الصفدية تكلم على خصائص النبوة عند الفلاسفة، ثم استطرد في الرد على الفلاسفة في قولهم بقِدَمِ العالم، ونفي الصفات، ثم عاد بعد ذلك للكلام على النبوة(٢).

٣- تكلم في كتاب النبوات، عن آيات الأنبياء والفروق بينها، ثم استطرد فعقد فصلا في الابتداع واتباع السنة وفصلًا في أنَّ القرآن والسنة مصدران لأصول الدين، وفصلًا آخر في الدليل والمدلول هو الآية والبرهان(٣)، ثم رجع لمتابعة الكلام حول النبوة.

٤- في كتاب الاستقامة تكلم عن أنَّ المتكلمين يسمون ما وضعوه من علم الكلام أصول الدين، وتوهينهم أمر الفقه، ثم استطرد في قضية كون الفقه من أبواب الظنون لا العلوم.

٥- استطراده في رد قول المعترض: إنَّ الليل يختلف باختلاف البلدان والفصول في التقدم والتأخر، والطول والقصر(٤)، في شرحه لحديث

---

(١) انظر الرد على المنطقيين ص (٩٤- ٩٧).
(٢) انظر الصفدية ص (١/٨- ١٣٤).
(٣) انظر النبوات (١٨٨- ٢٦٦).
(٤) انظر الاستقامة (١/٤٧- ٦٩).

النزول فذكر فوقية اللَّه على العرش، والكلام حول الجسم والتركيب، ثم رجع إلى الموضوع مرة أخرى[١].

وقد اعتبر ابن القيم[٢] ـ رحمه اللَّه ـ هذا النوع مِنَ الاستطراد مِنَ الجود بالعلم، فقال في مدارج السالكين: «**فمن جود الإنسان بالعلم: أنه لا يقتصر على مسألة السائل، بل يذكر له نظائرها ومتعلقها ومأخذها بحيث يشفيه ويكفيه**».

وقد سأل الصحابة ﷺ النبي ﷺ عن المتوضئ بماء البحر، فقال: «**هو الطهور ماءه الحل ميتته**»[٣]، فأجابهم عن سؤالهم وجاد عليهم بما لعلهم في بعض الأحيان إليه أحوج مما سألوه عنه، وكانوا إذا سألوه عن الحكم نبههم على علته وحكمته: كما سألوه عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «**أينقص الرطب إذا جف، قالوا: نعم، قال: فلا إذا**»[٤]، ولم يكن يخفى عليه ﷺ نقصًا في الرطب بجفافه، ولكن نبههم على علة الحكم، وهذا كثير جدًّا في أجوبته ﷺ .... ،وكان خصومه ـ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية ـ يعيبونه بذلك ويقولون سأله السائل عن طريق مصر ـ مثلاً ـ، فيذكر له معها طريق مكة والمدينة وخراسان والعراق والهند، أي حاجة بالسائل إلى ذلك، ولعمر اللَّه ليس ذلك بعيب: الجهل والكبر، وهذا موضع المثل

(١) شرح حديث النزول ص (٦٨- ٨١).

(٢) أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن حريز بن مكي زين الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة (٦٩١)، وتوفي سنة (٧٥١) ليلة الخميس ثالث عشر رجب، أذان العشاء، وله ستون سنة. انظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص (٧، ١٩٨)، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه ص (٦٧، ٦٨)، البداية والنهاية (٢٣٤/١٤).

(٣) المسند (٢٧٩/١، ٣٧٧) (٣٧٣/٣)، سنن ابن ماجه (١٣٦/٢، ١٣٧) رقم الحديث (٣٨٦، ٣٨٧) كتاب (١) باب (٣٨).

(٤) سنن ابن ماجه (٧٦١/٢) رقم الحديث (٢٢٦٤) كتاب (١٢) باب (٥٣)، المستدرك (٣٨/٢)، سنن الدارقطني (٤٩/٣، ٥٠) رقم الحديث (٢٠٥، ٢٠٦).

المشهور: لقبوه بحامض وهو خل مثل من لم يصل إلى العنقود[١].

وبذلك يتبين لك أنَّ ما كان يعمله ابن تيمية مِنَ الاستطراد كان له فيه سند ودليل واضح كما بينه ابن تيمية في النص الآنف الذكر، وأما سنده وبرهانه مِنَ القرآن فهو كثير لا يحصى، ومن ذلك:

١ـ ففي سورة البقرة، بعد أن تكلم ربنا عن طوائف الناس مِنَ المؤمنين والكفار والمنافقين، تكلم عن قصة البعوضة ثم استخلاف آدم ... إلخ[٢].

خامسًا: التكرار:

التكرار مِنَ الظواهر الأدبية المحمودة ما دامت تشتمل على فائدة مرجوة، ومقصد دعى إليه قولا، فإنه عندئذ يتحول إلى تطويل وقد عرف بأنه « الإتيان بعناصر متماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني»[٣]، وقال في حسن الصناعة: «**هو ذكر الشيء مرتين أو أكثر لفائدة**»[٤]، وهو نوع مِنَ الإطناب والتكرار ظاهرة قرآنية[٥] سائدة واضحة في كتاب الله، لا يمكن لأحدٍ أنْ يغض الطرف عنها، وقد اعتنى بها جملة من علماء المسلمين، مبينين ما فيها مِنَ البلاغة القرآنية والإعجاز، فلا غضاضة إذًا على ابن تيمية إذا ظهر التكرار كحالة عامة تميز أسلوبه، فهو مقتديًا في ذلك بكتاب اللَّه وسنة رسوله؛ حيث كان عليه الصلاة والسلام يكرر الكلام. . . . ثلاثًا[٦]،

---

(١) مدارج السالكين (٢/٢٩٤، ٢٩٥). (٢) انظر البقرة من آية (١ـ ٣٨).

(٣) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (١١٧٠).

(٤) حسن الصناعة شرح دروس البلاغة ص (٩٥).

(٥) انظر سورة الرحمن مثلًا الإعادة في (فبأي آلاء ربكما تكذبان) إحدى وثلاثين مرة، البرهان في توجيه تكرار متشابه القرآن ص (١٧٩) قصة موسى وقصة آدم ونحوها، انظر الكلام على التكرار في القرآن، الإتقان (٢/٨٦) وما بعدها.

(٦) انظر فتح الباري (١/٨٨) كتاب العلم (٣) باب (٣٠) من أعاد الحديث ثلاثًا ليفهم عنه رقم الحديث (٩٥)، ولفظه عن أنس أنَّ النبي ﷺ: «كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثًا حتى تفهم عنه...».

فكان ـ رحمه الله ـ يكرر الموضوع الواحد أما في الكتاب الواحد، أو في كتب متعددة بحسب الدواعي لهذا التكرار من رد أو بناء موضوع عليه أو تأكد له أو لغيره من الأغراض وإليك أمثلة من ذلك.

١ـ موضوع النظر وحكمه يكرر البحث فيه في كتاب الرد على المنطقيين[١]، وفي كتاب نقض المنطق[٢]، وفي كتاب النبوات[٣]، وفي كتاب تعارض العقل والنقل[٤].

٢ـ تكلم عن معاني التأويل وحكمها في الفتوى الحموية[٥]، وفي درء تعارض العقل والنقل[٦]، وفي الرسالة الصفدية[٧].

٣ـ تكلم عن الألفاظ المجملة وحكمها في كتاب بيان تلبيس الجهمية[٨]، وفي كتاب الاستقامة[٩]، وفي الفتاوى الكبرى[١٠].

وبعد هذا فالتكرار سنة عربية، قال السيوطي[١١]، في المزهر: «**ومن سنن العرب: التكرير والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأحرى**»[١٢].

* * *

(١) انظر الرد على المنطق (٣٥٢، ٣٥٣).
(٢) انظر نقض المنطق (٣١ـ ٣٨).
(٣) انظر النبوات (٢٣١، ٢٣٢).
(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٤).
(٥) انظر الحموية النفائس (١٠٨، ١٠٩).
(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠٦، ٢٠٧).
(٧) انظر الصفدية (١/٢٨٨، ٢٨٩).
(٨) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٥٢٣) (٢/٤٩٩).
(٩) انظر الاستقامة (١/٣١، ٣٢).
(١٠) انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٥٢، ٤٥٣).
(١١) السيوطي إمام حافظ مؤرخ أديب، ولد سنة (٨٤٩)، وتوفي (٩١١)، الاعلام (٣/٣٠١).
(١٢) المزهر (١/٣٣٢).

الباب الأول
في
منهجه في التعريف بالتوحيد

❑ ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: في مفهوم التوحيد وما طرأ عليه.

الفصل الثاني: في أصوله المنهجية في بيان التوحيد.

الفصل الثالث: في تقسيم التوحيد، واختلاف الناس فيه، ومناقشته المنهجية حوله.

الفصل الرابع: في منهجه في تقرير التوحيد إجمالاً.

الفصل الخامس: في أثر فهم التوحيد في تحقيقه.



الفصل الأول

في مسمى التوحيد وما طرأ عليه



الفصل الأول
في مسمى التوحيد وما طرأ عليه

❑ التوحيد في اللغة العربية:

التوحيد تفعيل من «وحده توحيدًا إذا جعله واحدًا، ورجل وحد وأحد محركتين، ووحِد بكسر الحاء، ووحيد ومتوحد منفرد، وهي وحدة، وأوحده للأعداء تركه، واللَّه ـ تَعَالَى ـ جانبه أي: بقي وحده، وفلانًا جعله واحد زمانه»[١] قال في لوامع الأنوار البهية: «التوحيد تفعيل للنسبة، كالتصديق والتكذيب لا للجعل، فمعنى وحدت الله: نسبت إليه الوحدانية، لا جعلته واحدًا، فإنَّ وحدانية اللَّه ذاتية له ليست بجعل جاعل»[٢].

وقال في المصباح المنير: «ووحد يحد حده من باب وعد، انفرد بنفسه فهو (وحد) بفتحتين وكسر الحاء لغة، وحد بالضم وحادة ووحدة فهو وحيد: كذلك وكل شيء على حدة، أي: متميز عن غيره»، ثم قال: «فالرجل واحد مِنَ القوم، أي: فرد من أفرادهم»[٣]. وفي كتاب الأفعال: «وحدت الشيء وحدًا وأوحدته أمرته»[٤].

وقال في أساس البلاغة: «وحد اللَّه توحيدًا، وله الوحدانية، وأحد ربك توحدًا لله ـ تَعَالَى ـ بالربوبية، وتوحد فلان برأيه، وتوحده اللَّه بالفضل، وفلان وحد وحيد: منفرد، واستوحد انفرد»[٥].

---

(١) القاموس المحيط (٣٥٦/١).

(٢) لوامع الأنوار البهية (٥٦/١، ٥٧).

(٣) المصباح المنير (٣٢٥/٢).

(٤) كتاب الأفعال (٢٩٢/٣).

(٥) أساس البلاغة (٦٦٨).

فبان بذلك أن: «**التوحيد مصدر مِنَ الفعل وحد يوحد**»[١]، ومعناه دائر على الانفراد المستلزم للتميز عن غيره.

❑ التوحيد في القرآن الكريم والسنة النبوية:

لم ترد كلمة توحيد في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولكن ورد فيهما ما يدل على معناها مِنَ الكلمات التالية:

أولًا: كلمة أحد وهي تستعمل على ضربين:

(أحدهما في النفي فقط).

والثاني في الإثبات، فأما المختص بالنفي فالاستغراق جنس الناطقين، ويتناول القليل والكثير على طريق الاجتماع والافتراق، نحو: ما في الدار أحد أي واحد، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ۝٤٧﴾ [الحاقة: ٤٧]، وأما المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجه:

الأول: الواحد المضموم إلى العشرات نحو أحد عشر وأحد وعشرون.

الثاني: أنْ يستعمل مضافًا، أو مضافصا إليه، بمعنى الأول كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٤١].

الثالث: أن يستعمل مطلقًا وصفًا، وليس ذلك إلا في وصف الله ـ تَعَالَى ـ بقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١][٢].

ويأتي في القرآن الكريم، ويراد به أربعة وجوه:

الوجه الأول: يراد به الله، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٥] أي الله.

الوجه الثاني: يراد به الرسول ﷺ، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ عن المنافقين: ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر: ١١]، أي: قال المنافقون لا نطيع

---

(١) عقيدة التوحيد في فتح الباري (١١٣).

(٢) المفردات (١٢).

محمدًا فيكم.

الوجه الثالث: يراد به بلالٌ[(١)]، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ﴾ [الليل:١٩]، يعني لبلال عند أبي بكر[(٢)] رضي الله عنه حين أعتقه أبو بكر ﴿مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾[الليل:١٩][(٣)].

الوجه الرابع: يراد به جنس بمعنى الإنسان[(٤)]، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧].

الوجه الخامس: بمعنى الواحد، ومنه ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]. ويأتي في السنة لأحد ثلاثة معاني:

الأول: اسم من أسماء الله.

الثاني: بمعنى الإشارة إلى التوحيد: كما في حديث الدعاء «**أنه قال لسعد**[(٥)] **وكان يشير في** «**دعائه بأصبعين، أحد أحد**»[(٦)] أي: أشار بأصبع واحد؛ لأنَّ الذي تدعو إليه واحد وهو الله.

---

(١) بلال بن رباح كنيته أبو عبدالله، مؤذن الرسول ﷺ، وخازن بيت ماله، شهد المشاهد كلها، توفي سنة (٢٠) بدمشق، انظر الوفيات (٤٤).

(٢) أبو بكر عبدالله بن عثمان بن أبي قحافة، اسمه في الجاهلية عبدالكعبة. أول الخلفاء الراشدين. لقب بالصديق لتصديقه خبر الإسراء، صاحَبَ الرسول ﷺ في الهجرة من مكة إلى المدينة، وأحد المبشرين بالجنة، توفي سنة (٦٣)، انظر المعارف (٧٣).

(٣) الأشباه والنظائر في القرآن الكريم (٢٦٠، ٢٦١)، انظر أيضًا منتخب قرة العيون النواظر ص (٤٤).

(٤) تفسير التسهيل (١٦/١).

(٥) هو سعد بن أبي وقاص، مالك بن وهب القرشي المزهري أبو إسحاق، فاتح العراق ومدائن كسرى، شهد المشاهد كلها، أحد المبشرين بالجنة، ولد سنة (٢٣) ق.هـ، وتوفي بحمراء الأسد في قصره الذي بناه آخر حياته، ودفن بالمدينة سنة (٥٥)هـ، انظر الوفيات (٣١).

(٦) رواه النسائي في سننه (٣٨/٣) باب النهي عن الإشارة بأصبعين وبأي أصبع يشير، والترمذي في سننة (٢١٧/٥) رقم الحديث (٣٦٢٨) باب (١١٧) الدعوات، وأبو داود في سننه (٢٥٣/١)، باب الدعاء آخر كتاب الصلاة، ورواه أحمد في مسنده (٤٢٠/٢-٥٢٠)، والحاكم في المستدرك (٥٣٦/١)، وصححه ووافقه الذهبي في التلخيص، وإسناده حسن، انظر مشكاة المصابيح (٢٨٨/١).

الثالث: بمعنى اشتد الأمر كما في حديث ابن عباس، وسئل عن رجل تتابع عليه رمضانات، فقال: إحدى سبع[(١)]: «**يعني اشتد الأمر فيه ويريد به إحدى سنى يوسف** عليه السلام **المجدبة**»[(٢)].

ثانيًا: الواحد وورد في القرآن في غير موضع، كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، وقوله: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، ويراد به في سائر معانيه المتفرد بنفسه، والواحدة المؤنث منه، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [النازعات:١٣].

ثالثًا: وحده بمعنى منفرد، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ﴾ [الأعراف:٧٠] أي منفردًا. وجماع الأمر: أنَّ هذه الألفاظ مرجعها الدلالة على معنى واحد وهو الانفراد، وعليه فما ورد في الكتاب والسنة، مما هو دال على معنى التوحيد، راجع إلى مدلول التوحيد اللغوي؛ فإنْ كان ما ورد في القرآن والسنة ألفاظ منقولة مِنَ اللغة، فيكون الشرع قد زاد عليها معاني مختصة مستلزمة لأحكام شرعية، وهذا قدر زائد على المدلول اللغوي وإن كانت من وضع الشرع، فيكون ما حصل مِنَ الموافقة بين اللغة والشرع إنما هو من قبيل اتفاق المواد لا اتحادها، فليس شيء منها مشتق مِنَ الآخر[(٣)].

لكن لا يعني عدم استعمال كلمة التوحيد، في الدلالة على تفرد الإله الحق في القرآن والسنة المنع من استعمالها في هذا المعنى، ما دامت قد تمحضت له، بحيث لا تدل على معنى مشترك بين الحق والباطل، حتى تكون

---

(١) لم أجد من خرجه.

(٢) النهاية لابن الأثير (١/٢٧).

(٣) قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية (٤٠٧، ٤٠٨)، انظر الفتاوى (١٩/٢٣٦)، انظر الإيمان لابن تيمية (٢٨٣).

مِنَ الألفاظ المجملة فيحصل المحظور من إطلاقها، وهو اختلاط الحق بالباطل.

ومما يدل على جواز هذا الاستعمال: ورود مشتقاتها في القرآن الكريم والسنة النبوية، مما يدل على أنَّ هذا اللفظ الذي هو مورد الاشتقاق لا يدل إلا على معنى حق؛ وعندئذ فلا يبطل استعماله فيما لو استعمل عند بعض الناس في معنى باطل، لأنه عندئذ يكون ذلك خروجًا بهذا اللفظ عن مدلوله اللغوي، وإنْ زاد الشرع فيه ما يدل على اختصاصه بمعنى اصطلاحي شرعي، فإن التعبير به عن المعنى الباطل حينئذ يكون خارجًا عن مدلول اللفظ اللغوي والشرعي.

❑ التوحيد في كلام السلف:

وقد استعمل السلف كلمة التوحيد في الدلالة على تفرد الإله الحق بما يجب أنْ ينفرد به، واستعمالهم له دليل على جواز هذا الاستعمال، ومخالفة غيرهم لهم يعتبر انحراف؛ لأنَّ مذهبهم هو الذي يمثل الحق في صفائه ونقائه، ومما يدل على استعمال السلف لكلمة توحيد تسمية كتبهم بذلك، كتسمية ابن خزيمة[(١)] كتابه المشهور بكتاب التوحيد وإثبات الأسماء والصفات، وتسمية البخاري[(٢)] كذلك جزءًا مِنَ المشهور بكتاب التوحيد، وبدأه بقوله: «**باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ** منه إلى توحيد اللَّه -

---

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي (مولاهم)، النيسابوري، الحافظ الفقيه الشافعي، ولد سنة (٢٢٣)، وتوفي (٣١١هـ). انظر طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (٤٨)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص (٣١٠) رقم الترجمة (٧١١)، طبقات الفقهاء ص (١٠٥، ١٠٦)، انظر الأعلام للزركلي (٦/٢٩)، البداية والنهاية (١١/١٤٩).

(٢) أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، ولد سنة (١٩٤)، وتوفي سنة (٢٥٦). انظر الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٣/٧٩٨- ٨٠١)، طبقات الحفاظ (٢٤٨- ٢٤٩)، الأعلام (٦/٣٤)، الوفيات (١٨٠).

تبارك وتعالى ـ»[١]، والإمام مسلم[٢] بدأ كتابه الصحيح بكتاب الإيمان، ومن أبوابه «**باب الدليل على أنَّ من مات على التوحيد دخل الجنة**»[٣]، وفي هذا دليل على صحة استعمال كلمة التوحيد في الدلالة على تفرد الإله الحق بما يجب له.

❑ كلمة توحيد عند ابن تيمية:

ابن تيمية لا يخرج في بيانه وإيضاحه لمعنى كلمة توحيد عن المدلول السَّلفي لهذه الكلمة، إلا أنه يلحظ أنَّ هذه الكلمة لم تبق على دلالتها على الحق، بل دخلها الاشتراك والإجمال، وهذا من نتائج ذلك الخلاف العقدي، الذي جرى في أمة محمد ﷺ بعد المئة الثانية مِنَ الهجرة، والذي تعددت فيه الاصطلاحات، وانقلبت فيه موازين الاستعمال اللفظي، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني، مما كَدَّرَ صفو الاصطلاحات الشرعية، حتى أنك لتظن أنَّ اللفظ يدل على معناه الشرعي، ولكنك تفجأ بأنَّ اللفظ استعمل في غير معناه المفهوم منه شرعًا، وهذا لا يحصل إلا في تعبيرات المتكلمين، ولذا فلا محذور في إطلاق كلمة توحيد في عرف السلف، وإنما المحذور في إطلاق هؤلاء المتأثرين بالمنطق والفلسفة، وعليه فهو يقرر أنه لا بد من بيان المراد بكلمة توحيد عند الإطلاق، حتى يُعرف الحق فيقر، ويعرف الباطل فيرد. قال ـ رحمه اللَّه ـ: «**ولفظ التوحيد، والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم، ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف**

---

(١) صحيح البخاري (كتاب التوحيد رقم (٩٧) الباب الأول).

(٢) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، أبو الحسن النيسابوري الإمام الحافظ، ولد سنة (٢٠٤)، وتوفي سنة (٢٦١)، طبقات الحفاظ (٢٦٠- ٢٦١)، الوفيات (١٨٥)، الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٨٠١/٣)، الأعلام (٢٢١/٧).

(٣) انظر مقدمة كتاب التوحيد وإثبات الأسماء والصفات (٥٨/١).

اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم»[١].

وهو يقرر أنَّ الاصطلاح المنضبط هو استعمال السلف لكلمة توحيد لموافقته لمدلول الكتاب والسنة، فيقول: «**فإنْ كنت تعني أنَّ مذهب السلف: هو التوحيد بالمعنى الذي جاء به الكتاب والسنة، فهذا حق**»[٢].

ويوضح أنَّ التوحيد الذي تضمنه نصوص الكتاب والسنة ليس فيه شيء من هذه الاصطلاحات، فهو علم على الحق، متميز عن غيره مِنَ الباطل، فيقول: «**وأما التوحيد الذي بعث اللَّه به الرسل، وأنزل به الكتب، فليس هو متضمنًا شيئًا من هذه الاصطلاحات**»[٢].

ويبين: أنَّ التوحيد لا يُعَّبر عنه إلا بالألفاظ الشرعية التي لا محذور فيها؛ حتى يتميز الحق ويظهر، فيقول: «**والأسماء التي يتعلق بها المدح والذم مِنَ الدين، لا تكون إلا مِنَ الأسماء التي أنزل اللَّه بها سلطانه، ودلَّ عليها الكتاب والسنة أو الإجماع**»[٣].

وهذ الذي قرره ابن تيمية هو النهج القويم، الذي عن طريقه تضبط الألفاظ الشرعية، ودلالاتها على مراد الشارع، فإنَّ تعدد الاصطلاحات للفظ الواحد مما يوقع في الاشتباه، لا سيما إذا لم تقرن بما يبين عن المراد، ويدل عليه من قرائن لفظية أو معنوية، وإنْ كان ذلك لا يعفي المستعمل من مسئولية هذا الاستعمال، إذ بإمكانه أنْ يعبر عمَّا أراده مِنَ الحق بما يخلص اللفظ له، ولا يوقع الاشتباه فيه، مما يبين عن خطورة هذا الأمر، وأنه يفتح المجال لأعداء الإسلام، فيغلِّفون باطلهم بالألفاظ الشرعية، ومن ثم يتصيدون بها العامة مِنَ الناس، وهذا الذي وضحه ابن تيمية، يعتبر من

---

(١) نقض المنطق ص (١٢٣).
(٢) نقض المنطق ص (١٢٤).
(٣) نقض المنطق ص (١٢٠).

غرر العلم التي لا أعلم أحدًا قبله نَبَّه إليها، فهي محفوظه في موازين حسناته.

ولا يقال أنَّ لغة العرب جاءت بالمترادف مِنَ الألفاظ، فإنَّ ذلك لا بد وأنْ يقرن بما يدل على المرادف مِنَ القرائن المبينة لمقصود المتكلم، وهكذا الأمر فيما لو عورض ذلك بالمجاز اللغوي، فإنه لا بد وأنْ يشتمل الكلام على قرائن تبين المراد وتعيبه، وإلا لكان ذلك من عي الكلام الذي تترفع عنه لغة الضاد، ومع ذلك فإنَّ هذه الاستعمالات لا تخرج عن مدلول اللفظ اللغوي، بخلاف تلك الاصطلاحات الحادثة، فإنها تستعمل في الدلالة على الحق، مع دلالتها على الباطل أوالعكس، هذا ما لا يكون في مجازات اللغة، ولا مترادف الألفاظ فيها.

ثم إنَّ ابن تيمية لا ينسى في خضم ذلك أنْ يحدد المعاني الحقة لكلمة توحيد، وهو دلالتها على عبادة اللَّه وحده لا شريك له، المتضمن لإفراده بالربوبية، والأسماء والصفات،

فيقول: «**فإنَّ التوحيد الواجب أنْ نعبد اللَّه وحده، لا نشرك به شيئًا، فلا نجعل له ندًّا في ألوهيته، ولا شريكًا، ولا شفيعًا**»[١].

ثم هو يحتكم في كل ذلك إلى مدلول الكتاب والسنة لمشتقات كلمة التوحيد، مستنبطًا منها مدلولها، فيقول: «**فهؤلاء لما أحدثوا أنَّ مسمى الأحد والواحد لا يكون مشارًا إليه، قالوا: والرب قد سمى نفسه أحدًا، وواحدًا، فيجب أنْ لا يكون مشارًا إليه، ولغة الرسول التي خاطب بها الناس لم تكن موافقة لما ابتدعوه مِنَ اللغة**»[٢].

ولا يغفل المدلول اللغوي لمشتقات كلمة توحيد، مبينًا ما بين المعنى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٣٤).

(٢) الجواب الصحيح (٣/ ١٥٧).

الشرعي واللغوي من الاتفاق، فيقول: «**فإنَّ أهل اللغة يسمون بالواحد والوحيد والأحد في النفي لما يشار إليه، ويميز الحس منه شيئًا من شيء، قال ـ تعالى ـ:** ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر:١١]، فسمى الإنسان وحيدًا، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، فسمى المرأة واحدة، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠]، وقال ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة:٦]، فسمى المستجير ـ وهو إنسان ـ أحدا، وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الأخلاص: ٤]، نفى أنْ يكون كفوًا له، فلو كان ما يشار إليه لا يسمى أحدًا، لم يكن قد نزهه عن مماثلة المخلوقين، فإنَّ المشهود مِنَ المخلوقات كلها يشار إليها، فإنْ لم يدخل في (أحد) لم يكن قد نَزَّهَ نفسه عن مماثلتها[(١)].

والذي يعنينا من هذا النص، ذلك التسلسل في المنهج من تحديد كلمة توحيد ولوازمها، واستفادته من خلال استعمال مادتها في الكتاب والسنة، ثم الربط بين هذين الأصلين ولغة العرب، ومن ثم بيانه مدى مخالفة أرباب الاصطلاحات مِنَ المتكلمين للقرآن والسنة واللغة في تعبيراتهم عن مدلولات كلمة التوحيد، وما وافقها في المدلول العام مِنَ الألفاظ التي في كتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ. وبالنظر فيما تقدم، نرى أنَّ ابن تيميه لم يخرج في بيانه لمدلول كلمة توحيد عن استقراء موارد كلمة توحيد وهي: الكتاب والسنة واللغة وكلام السلف، ولم يخرج ما أفاده عن دلالتها على انفراد الإله الحق بكل ما يجب له.

ولكنَّ الجدة في طريقه في استقراء تلك المواد، والمقارنة بينها، ومن ثم تقريره لفكرة الأصالة، والسلفية في مفهوم كلمة التوحيد.

---

(١) الجواب الصحيح (١٥٦/٣ وما بعدها).

❑ **مسمى التوحيد عند ابن تيمية:**

مدلول كلمة توحيد عند ابن تيميه هو: الدلالة على ما يجب لله من أنواع الكمالات اللائقة بجلال اللَّه وعظمته، هذه الكمالات التي تتضمن: إثبات ربوبية اللَّه على خلقه، وأنه رب كل شيء ومليكه وموجده بعد أنْ لم يكن، وألوهيته للعالمين، فلا رب سواه، ولا معبود يعبد بحق إلا إياه، متصفًا بصفاته، ومسمًّا بأسمائه الواردة في كتابه ـ سبحانه ـ وسنة رسوله ﷺ. يقول ابن تيمية: «**فلا بد للعبد أن يثبت لله، ما يجب أثباته له، من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه مما يضاد هذه الحال، ولا بد له في أحكامه من أنْ يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته ويثبت أمره، المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه مِنَ القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره، إيمانًا خاليًا مِنَ الزلل، وهذا يتضمن توحيده في عبادته وحده**»(١).

❑ **وقد اتخذ في بيان مسمى التوحيد طريقين:**

الطريقة الأولى: وهو تعريفه بكل مسماه، كتعريفه الآنف الذكر، وهو من باب دلالة الكل على جميع أجزاءه الداخلة في مدلوله، فهو في ذلك قائم مقام الأعلام في الدلالة على المسمى، حيث تعين مسماها بلا حاجة لقرائن من خارج اللفظ.

الطريقة الثانية: وهي استقراء كل جزئية بذاتها، ومعالجتها مستقلة عن غيرها من الجزئيات، وإيراد ما يدل عليها مِنَ النصوص، والرد على من خالف فيها، كمسألة الوساطة التي عالجتها في رسالة مستقلة باسم: «**والوساطة بين الحق والخلق**»، وقضية العبودية، والتي صنف فيها أيضًا رسالة مستقلة باسم «**العبودية**»، وقضية إثبات الصفات والتي أَلَّفَ فيها

---

(١) التدمرية ص (٦/٥٨: ٥٩) النفائس.

عدة رسائل، كرسالته «**المراكشية**».

❑ **مميزات طريقته في بيان مسمى التوحيد:**

ولقد تميزت طريقة ابن تيمية في بيان مسمى التوحيد بالمميزات التالية:

● **الميزة الأولى: الشمولية:**

والتي تتمثل في الجمع والمنع، وذلك بشمول تعريفه للتوحيد لجميع مدلولات اللفظ، بحيث لم يبق شيء مما يدخل في مسمى التوحيد إلا وعمته عبارته، فهو شامل لتوحيد اللَّه بأفعال العباد، وأفعال الرب، ومن ثم الصفات، كما شمل بيان علاقة الأمر والخلق والقدر بمفهوم التوحيد، الأمر الذي أغفله كثير ممن حاول أنْ يعرف التوحيد، بل شمل بيان الصلة بين مفردات تعريفه وارتباطها الوثيق في وحدة جامعة مدلول عليها بكلمة توحيد، حيث يقول: «**وإنما التوحيد الذي أمر اللَّه به العباد وهو توحيد الألوهية، المتضمن توحيد الربوبية، بأنْ يعبدوا اللَّه ولا يشركوا به شيئًا، فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله، ولا يدعون إلا الله، ويكون اللَّه أحب إلى العبد من كل شيء، فيحبون لله، ويبغضون لله، ويعبدون الله، ويتوكلون عليه**»[1]، فهو يربط بين المفهوم الكلي لكلمة التوحيد، وبين أجزائها الكثيرة عن طريق المثال الجزئي، الذي يبلور المعنى الكلي، ويساعد على تصوره، ومن ثم إدراك أثر هذا التوحيد في تصرفات الأشخاص، وكيفية تعاملهم مع من خالفهم في المعتقد، فليست كلمة التوحيد عنده مفهوم نظري مجرد عن الواقع، ولكنه واقع ملموس له أثاره في تصرفات العبد، فهو مفهوم شامل للنظرية والواقع، ولهذا فإنَّ مفهوم العبودية عنده يشمل الحياة كلها، حيث يقول «**العبادة اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه**

(١) منهاج السنة النبوية (٢/٦٢).

ويرضاه، مِنَ الأقوال والأعمال، الباطنة والظاهرة»[١].

ولا معنى يدخل في مسمى التوحيد أولى مِنَ العبادة، قال ـ رحمه اللَّه ـ: وذلك أنَّ العبادة لله هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التي خلق الخلق لها، كما قال ـ تعالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وبها أرسل جميع الرسل، كما قال نوح لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وكذلك قال هود، وصالح، وشعيب، وغيرهم لقومهم، كما قال ـ تعالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦][٢].

● **الميزة الثانية: التكامل**

لابن تيمية في كلمة توحيد نظريات:

الأولى: نظرة كلية: وهي دلالة كلمة توحيد على ما يدخل في معناها بالمطابقة، وهذه النظرة مستلزمة لوجود هذا المدلول بكامله، عند الموحد من أهل التوحيد.

الثانية: نظرة جزئية: وهي دلالة كلمة توحيد على كل فرد من أفرادها، مستقلًّا موضوعًا عما سواه من أجزائها الداخلة في معنى كلمة التوحيد، وهي من دلالة الشيء على جزئه، والمسماة بدلالة التضمن، وهي مستلزمة لتحقيق هذا المعنى الجزئي عند الموحد من أهل التوحيد بكامله، لاحظًا في ذلك علاقته بسائر أجزاء كلمة توحيد، ولذا تراه ـ رحمه اللَّه ـ تارة يعالج دلالة كلمة التوحيد من حيث جملتها، وأخرى يعالج كلمة توحيد من حيث دلالتها على أفرادها، وأولى الأفراد دخولًا في معناها، فإما دلالته الإجمالية فهي واضحة من تعريفه للتوحيد بما يشمل توحيد اللَّه في

---

(١) العبودية (٣٨).

(٢) العبودية ص (٣٩).

أسمائه وصفاته، ومن ثم خلقه وقدره، وعلاقة ذلك بأمره ونهيه، وتضمنه لعبادة اللَّه الإله الحق، وهو عندما يعرف كلمة التوحيد بما يشمل هذا المدلول، فهو يلحظ أنَّ العبد مأمورًا بتحقيق ذلك كله في نفسه، إلا أنه لا بد له من فهم كل من أجزاء التوحيد مستقلًّا من جهة المعنى، حتى لا يقع الخطأ في التعبير عن كل ما حد منها، والذي قد يترتب عليه الخطأ في المدلول ومن ثم الخطأ في المعتقد.

هذا وقد أبان ابن تيمية عن هاتين النظريتين بقوله: «**وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أنَّ اللَّه وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل، فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا، وفَنَوا فيه، فقد فنوا في غاية التوحيد**[1]**، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الارادة والقصد، وهو توحيد العبادة، وهو تحقيق شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأن يقصد اللَّه بالعبادة، ويريده بذلك دون ما سواه**»[2]، وقال في موضع آخر:

«**فلا ريب أنه مِنَ التوحيد الواجب: الإقرار بأنَّ خالق العالم واحد، لكنه بعض الواجب، وليس هو الواجب الذي به يخرج الإنسان مِنَ الإشراك إلى التوحيد**»[3].

فمن مجموع هذه النصوص يتبين لنا: أنَّ نظرة ابن تيميه للتوحيد مبنية على التكامل بين أجزائه المدلول به عليها، فلا يكون الإنسان موحدًّا كامل التوحيد إلا بتحقيق كل المعنى، كما أنه لا يكون كذلك إلا إذا عرف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥).

(٢) الفتاوى الكبرى (١٥- ٢٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٧٨).

مدلول كل جزء وعمل به، ولم يغفل العلاقة بين هذه الأجزاء، التي هي تمثل علاقة الكل بالجزء، والجزء بالجزء، وعناصر هذا التكامل هي:

أولًا: دلالة كلمة توحيد على كل أجزائها.

ثانيًا: دلالة كلمة توحيد على كل جزء منها منفردًا.

ثالثًا: أنَّ كلمة توحيد لا تتحقق في العبد إلا بتصور التوحيد تصورًا جزئيًا وكليًا.

رابعًا: أنَّ أجزاء التوحيد تكمل بعضها بعضا، في الدلالة على حقيقة واحدة وهي: كلمة التوحيد من جهة المعنى النظري، ومن جهة التطبيق الواقعي، فالنظرية عنده مرتبطة بالواقع العملي، فلا توحيد إلا بعلم وإدراك وتصور للحقائق التوحيدية على وجه التمام، ولا فائدة للعلم ما لم يكن مرتبطًا بواقع يعبر عنه، ويدل عليه، وهذا ما أوضحه ابن تيمية بقوله عن التوحيد المطلوب: وهو يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل[1]، وتعبيره بالتضمن يدل على أنَّ كلًّا مِنَ الأمرين أجزاء للتوحيد، كل منها يكمل الآخر في الدلالة على معنى كلمة توحيد.

● الميزة الثالثة: الواقعية المستلزمة للكمال الممكن:

لم يكن مفهوم كلمة توحيد مفهوم نظري محض، لا حقيقة له في الوجود بالنسبة لابن تيمية، ولكنه مفهوم له قوة في توجيه الإرادات نحو بناء الواقع، وذلك مفهوم من تلك الجولات التي خاضها ابن تيمية مع الفكر الجاهلي الضال، مقارنًا عقيدة التوحيد بما يترتب على العقيدة الوثنية من تصرفات وآثار تبين عن سخف هذا العقل الجاهلي، ومدى تناقضه.

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «**وقد زين الشيطان لكثير مِنَ الناس سوء عملهم، واستزلهم عن إخلاص الدين لربهم، إلى أنواع مِنَ الشرك**

---

(١) منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

فيقصدن بالسفر والزيارة رضى غير الله، والرغبة إلى غيره، ويشدون الرحال: إما إلى قبر نبي، أو صاحب أو صالح، أو من يظنون أنه نبي أوصالح، داعين له، راغبين إليه، ومنهم من يظن أنَّ المقصود مِنَ الحج هو هذا، فلا يستشعر إلا قصد المخلوق، ومنهم من يرى أنَّ ذلك أنفع له من حج البيت، ومن شيوخهم: من يقصد حج البيت، فإذا وصل إلى المدينة رجع مكتفيًا بزيارة القبر، وظن أنَّ هذا أبلغ، وأكثرهم يسأل الميت المقبور كما يسأل الحي الذي لا يموت، وقد ينذرون أولادهم للمقبور، ويسيبون له السوائب مِنَ البقر والغنم كما كان المشركون يسيبون السوائب لطواغيتهم، وما أكثر من يعتقد من هؤلاء أنَّ صلاته عند القبر المضاف إلى بعض المعظمين ـ مع أنه كذب في نفس الأمر ـ أعظم من صلاته في المساجد الخالية مِنَ القبور، والخالصة لله، فيزدحمون للصلاة في مواضع الاشتراك المبتدعة»[1].

فأظهر بذلك العديد من مفاسد العقل الجاهلي:

١ـ كاعتقاد فضيلة هذه الأعمال.

٢ـ هجر الأماكن الفاضلة.

٣ـ تعطيلها عما شرعه اللَّه فيها.

٤ـ مشابهتهم للمشركين في كثير من شئونهم، إنْ لم يكن فيها كلها.

٥ـ تعظيم البدعة الشركية، وإظهارها على أنها مِنَ الدين.

٦ـ افتراء الكذب على الله، بشرعته ما لم يأذن به الله، وغيرها كثير، ويقول ـ رحمه اللَّه ـ منبهًا على توحيد أهل التوحيد والإخلاص:

«وذلك أنَّ توحيد الرسل والمؤمنين هو: عبادة اللَّه وحده، فمن عبد اللَّه وحده لم يشرك به شيئًا، فقد وحده، ومن عبد من دونه شيئًا مِنَ الأشياء

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص (٤٥٧، ٤٥٨).

فهو مشرك به، ليس بموحد مخلص له الدين»[١].

ويقول: «**والله ـ سبحانه ـ له حقوق لا يشركه فيها غيره، وللرسل حقوق لا يشركه فيها غيرهم، وللمؤمنين على المؤمنين حقوق مشتركة، ففي الصحيحين**[٢] **عن معاذ بن جبل**[٣] رضي الله عنه قال: «**كنت رديف النبي** ﷺ فقال لي يا معاذ؟ أتدري ما حق الله على العباد؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حقه عليهم أنْ يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا. يا معاذ أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟، قلت: الله ورسوله أعلم؛ قال: حقهم عليه أنْ لا يعذبهم».

فالله مستحق أنْ يعبد لا يشرك به شيء؛ هو أصل التوحيد الذي بعث به الرسل، وأنزلت به الكتب، ويدخل في ذلك: أنْ لا نخاف إلا إياه، ولا نتقي إلا أياه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [النور: ٥٢].

فجعل الطاعة لله وللرسول، وجعل الخشية والتقوى لله وحده، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩] فجعل الإيتاء لله ولرسوله، وجعل التحسب بالله وحده، ولم يأمر الله

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٨).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١١/٣٧٣) رقم الحديث (٦٥٠٠)، كتاب (٨١) باب (٣٧) (١٣/٣٤٧) رقم الحديث (٧٣٧٣)، كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (١/٢٢٩- ٢٣٣) عقائد التوحيد، حق العباد على الله.

(٣) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي، صحابي جليل شهد بدرًا، وهو أحد السبعين الذين شهدوا البيعة الثانية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيًا ومعلمًا. مات بناحية الأردن سنة (١٩) أو (١٨) وهو ابن أربع وثلاثين سنة. انظر طبقات الفقهاء للشيرازي (٤٥، ٤٦)، المعارف (١١١)، الإكمال في أسماء الرجال (٧٤٨) رقم الترجمة (٨٠٣).

قط مخلوقًا أن يسأل مخلوقًا، وإنْ كان قد أباح ذلك في بعض المواضع، لكنه لم يأمر به، بل الأفضل للعبد: أنْ لا يسأل قط إلا الله، فاللَّه هو الذي يتوكل عليه، ويستعان به، ويستغاث به، ويخاف، ويرجى، ويعبد، وتنيب القلوب إليه، لا حول ولا قوة إلا به، ولا منجى منه إلا إليه، والقرآن كله يحقق هذا الأصل»(١).

هذا وابن تيمية يرى أنَّ هذه الواقعية في منهجه في مفهوم التوحيد يشترط فيها قدرة المكلف العلمية والعملية، فما لم يدخل تحت قدرته، فهو غير مكلف به؛ **ولذا فهو يقسم الإيمان إلى قسمين:**

الأول: ما يدخل تحت قدرة المكلف العلمية والعملية، فهذا يجب عليهم، ويلزمهم العلم والعمل به، ويكون فرض عين على كل مكلف.

الثاني: ما يختلف فيه قدرة المكلفين، فهو يجب على كل أحد بحسب ما يضيفه، ويستطيعه، فما استطاعه وجب عليه، لدخول له في تبليغ ما جاء به الرسول، ويسمى هذا الإيمان **بالإيمان التفصيلي**.

الثالث: ما لا يتصور أنْ لا يقدر عليه المكلف، وهو: الإيمان بما جاء به الرسول من حيث الجملة، وأنه حق وصدق يجب اتباعه، فهو فرض على جميع المكلفين لا يسع أحد منهم إلا الإيمان به، ويسميه بالإيمان الإجمالي.

يقول ـ رحمه اللَّه ـ: «**يجب على الخلق الإقرار بما جاء به النبي ﷺ مما جاء به القرآن العزيز والسنة المعلومة، وجب على الخلق الإقرار به جملة وتفصيلاً عند العلم بالتفصيل، فلا يكون الرجل مؤمنًا حتى يقر بما جاء به النبي ﷺ: وهو تحقيق شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله، فمن شهد أنه رسول الله، شهد أنه صادق فيما يخبر به عن اللَّه ـ تَعَالَى ـ،**

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص (٤٤٦ـ ٤٤٨).

فإنَّ حقيقة الشهادة بالرسالة، إذ الكاذب ليس برسول فيما يكذبه»[١].

فبين بذلك حقيقة الإيمان المجمل، وأنه الإقرار بالشهادتين ولوازمهما، وقال ـ رحمه اللَّه ـ: «**إنَّ ما جاء به الرسول ﷺ** يفهم بناء على دلالة اللغة، فمن لم يعلم مراده آمن به إيمانًا مجملًا»[٢]، فحق ما فصله الشارع وبيَّنَ معناه: الإيمان به على تفصيله، وهذا المفصل تختلف قدره المكلفين في العلم بتفاصيل جزئياته، وحق ما لم يبينه مفصلًا: أنْ يؤمن به مجملًا كما أجمله بقوله ـ رحمه اللَّه ـ: «**فلا يجب على كل مسلم أن يعرف كل خبر وكل أمر في الكتاب والسنة، ويعرف معناه ويعلمه، فإنَّ هذا لا يقدر عليه أحد، فالوجوب مما يتنوع الناس فيه، ثم قدرهم في أداء الواجب متفاوته، ثم نفس المعرفة تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام الحضور، ومع الغفلة، فليست المفصلة، المستحضرة الثابتة، التي يثبت اللَّه صاحبها بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة، كالمجملة التي غُفِلَ عنها، وإذا حصل له ما يريبه فيها، ذكرها في قلبه، ثم رغب إلى اللَّه في كشف الريب، ثم أحوال القلوب وأعمالها مثل: محبة اللَّه ورسوله، وخشية اللَّه والتوكل عليه، والصبر على حكمه، والشكر له، والإنابة إليه، وإخلاص العمل له، مما يتفاضل الناس فيها تفاضلًا لا يعرف قدره إلا اللَّه ﷻ»**[٣].

فأوضح أنَّ للواقع العملي أثر في تصور المفهوم زيادة ونقصًا، ومن ثم على عزم القلب وجزمه.

فتحصل من هذا: أنَّ ابن تيمية يقوم: أولًا بوضع القاعدة والضابط العام، وهو ما اطلعنا عليه المفهوم النظري، ثم يتتبع جزئياته في الواقع البشري، وينقدها من خلاله، موضحًا أثر ذلك المفهوم، مَنِ الناحيتين:

---

(١) القاعدة المراكشية ص (٢٤، ٢٥).
(٢) شرح حديث النزول ص (٧٩).
(٣) الإيمان لابن تيمية ص (٣٩٠، ٣٩١).

الإيجابية والسلبية في النفس الإنسانية، وهو في ذلك لم يخرج عما دَلَّ عليه القرآن الكريم عندما يضع الأصول العقدية، ثم يتتبعها تاريخًا، مبينًا ما ترتب عليها، مِنَ أثار في حياة هذه الأمم من جهة الأنحراف عن خط التوحيد، ومن جهة ما ترتب على ذلك مِنَ العقوبات القدرية، ما هو بين في سورة الحاقة، وسورة النازعات، عندما يحكي فيهما حال المكذبين للرسل، وما كان جزاؤهم، وفي سورة [الإخلاص ٢]، وسورة [الكافرين ٩]، وآية الكرسي [البقرة:٢٥٥]، حيث أصل القواعد العقدية، والضوابط العامة للتوحيد، فجمع في ذلك بين استقراء المفردات، وتطبيق القواعد والضوابط العامة عليها، أو استنباط أحكام الوقائع عن طريق تحقيق مناط الحكم فيها، أو قياس بعضها على بعض، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا هِىَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هود:٨٣]، وقال ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٥٩]، وذلك عن طريق اعتبار الشبيه بشبيهه، والنظير بمثيله، ويحكم على كل منهما بما حُكِمَ على الآخر، وهذه سنة كونية، ومنهج ابن تيمية في ذلك لا يخرج عن اعتبار الحكم الشرعي وما يلازمه مِنَ الأحكام القدرية المترتبة عليه.

● **الميزة الرابعة: وضوح الأسلوب وبساطة اللفظ:**

وبالنظر في الأسلوب والألفاظ التي بَيَّنَ بها شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوم التوحيد، يتبين لنا: أنه خال من كل تعقيد لفظي ومعنوي، فليس فيه من وحشي اللفظ ما يكدر معناه، ولا في عبارته من تنافر الكلمات والحروف ما يجعل كلماته صعبة على اللسان، ولا مخالفة أقيسة العربية وقواعدها، فهي كلمات سهلة في النطق، فهي مستقيمة من حيث ألفاظها، بيِّنَةٌ من حيث معناها، فليس في معانيه ما يكدر المعنى، أو يجعله صعبًا غير ميسور، فلا اشتراك بين معناه وغيره بحيث يكون مجملًا لا

يعرف معناه، ولا اشتباه بينه وبين غيره، فيقع الخطأ في فهم ذلك المعنى، وإنما يحصل التعقيد بإحدى ثلاث:

الأولى: الاشتراك المانع مَن التعيين.

الثاني: الاشتباه الداعي للاختلاط.

الثالث: مخالفة الوضع العربي بالتقديم والتأخير، الداعي لإغلاق المعنى، وكل هذه الأمور منتفية عن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية، فيثبت ضده وهو وضوح اللفظ وبيان الأسلوب.

هذا إذا كان الكلام عربي جار على وضع اللغة، وأما إذا كان اصطلاحًا فلا بد من خلو هذا الاصطلاح مِنَ الأمور التالية:

أولًا: أنْ يكون مما أبان الشرع معناه وعينه، أو على أقل تقدير لم يدل الشرع على فساده، فإنْ كان هذا الاصطلاح يحمل معنًا باطلًا، وإنْ كان مما ادُّعِي نقله عن اللغة إلى معنى آخر، فلا بد وأنْ يكون هذا المعنى شرعي، أو دل الشرع على عدم فساده، إذ لا يعبر عن المعنى إلا بلفظ شرعي، ولذا كان تعريف ابن تيمية بعيدًا عن كل أسلوب منطقي، فهو يحارب الأساليب المنطقية بما فيها تراكيبها القياسية أو حدودها، لما في هذه الأساليب من تعقيد معنوي من جهة، ولما فيها من فساد في المعاني من جهة أخرى، وقد أَلَّفَ ـ رحمه اللَّه ـ في ذلك كتابيه «**الرد على المنطقيين**»، و«**نقض المنطق**»، لأنَّ المنطق ما كان منه واضحًا فهو فطري لا يحتاج يه إلى تعليم، وتكفي الفطرة في الدلالة عليه، وإن كان ليس كذلك فليس الناس بحاجة له، وقد جاء الشرع فحد الحدود، وبين الضوابط والقيود، فالعقل به محاط.

ثانيًا: خلو هذا التعريف من كل لفظ مبتدع، فهو موافق للشرع من كل وجه، إذ استعمال الألفاظ البدعية من أسباب خفاء الحق واشتباهه

الباطل، ومن ثم وقوع النزاع فيه، وقد قرر ـ رحمه اللّه ـ أنَّ من أعظم أسباب الخلاف في فهم القرآن: البدع الباطلة، التي دعت أهلها لأن يحرفوا كلام الله، وفسروا سنة رسوله بغير ما أراد، وتأولوه على غير تأويله(١).

❑ معنى التوحيد في الكتاب والسنة:

نزلت آيات اللّه تبين للمسلمين عقيدتهم، وتفصل لهم الأحكام المتعلقة بها، وقام الرسول المصطفى ﷺ بشرحها، وتفصيل ما أجمل، وأيضًا ما أبهم فيها، ولقد سارت نصوص الشريعة في بيان ذلك على النحو التالي:

أولًا: تأصيل العقائد وضبطها:

وذلك عن طريق البيان العام لأصولها وضوابطها، وتقرير خصائصها العظمى، وأحكامها الكبرى، كما هو بين فيما جاء في القرآن الكريم من نصوص محكمة: كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النمل:٣٦]، فأبانت الآية عن قانون عام وهو أنَّ عبادة الله، واجتناب الطاغوت ـ وهو كل ما عبد من دون اللّه ـ هو دين الرسل كلهم، وهذا ما يسمى بالإسلام العام.

ـ وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فأوضحت: أنَّ الغاية من خلق الخلق هو العبادة لله وحده.

ـ قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فأبطلت الآية دعوى المشركين بتعدد الآلهة، وبينت فساد ذلك.

ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة:١].

فأثبتت الآية صفات الكمال والجمال كلها، بلفظها الدال على استغراق جميع المحامد.

---

(١) انظر مقدمة أصول التفسير ص (٩١).

- وقوله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١] الآيات، أبانت عن وحدانية الله، ونزهته - سبحانه - عن الصاحبة والولد، والند والنظير.

- وقوله ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١-٦] الآيات، قررت البراءة مِنَ الشرك وأهله.

- وقوله ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أثبت أنَّ جميع المخلوقات خالقها هو الله - سبحانه وتعالى -.

إلى غير ذلك مِنَ الآيات الدالة على مثل هذه الأصول العامة لعقيدة التوحيد، وقد مضت السنة في نفس الطريق: فأرست قواعد التوحيد، وبيَّنَتْ أصوله، ومن ذلك:

- قوله ﷺ في وصية لعلي[١]: «**فليكن أولَّ ما تدعوهم إليه شهادة ألا إله إلا الله**»[٢] في رواية «**أنْ يوحدوا الله. . . .**»[٣].

- قوله ﷺ: «**من لقي الله لا يشرك به شيئًا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئًا دخل النار**» رواه مسلم[٤].

---

(١) هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد المبشرين بالجنة، أبو الحسن والحسين سبطي رسول الله ﷺ، وزوج ابنته فاطمة، ومن علماء الصحابة، قتله عبدالرحمن بن ملجم في ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة قضت من رمضان سنة أربعين، وكان خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر. انظر المعارف ص (٨٨، ٩١)، الوفيات (٢٨).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٤٧/١٣)، رقم الحديث (٧٣٧١، ٧٣٧٤) كتاب (٩٧)، باب (١)، مسلم بشرح النووي (١٩٥/١، ٢٠٠) كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٣) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٤٧/١٣) رقم الحديث (٧٣٧٢) كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (١٩٥/١، ٢٠٠)، كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٢٧/١) رقم الحديث (١٢٩) كتاب (٣) باب (٤٩)، مسلم بشرح النووي (٩٣/٢) كتاب الإيمان، باب الدليل على أنَّ من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة.

- قال في الشرح: «**قال القرطبي**[١]: **أي من لم يتخذ معه شريكًا في الألوهية، ولا في الخلق، ولا في العبادة**»[٢]، فقرر التوحيد وبَيَّنَ ضده.

- قوله ﷺ: «**من مات وهو يدعو لله ندًا دخل النار**» رواه البخاري[٣].

قال في شرح التوحيد: من مات وهو يدعو لله ندًّا: «**أي يجعل لله ندًا فيما يختص به - تَعَالَى - ويستحقه من الربوبية، والألوهية دخل النار لأنه مشرك**»[٤]، فبين ما يترتب على ترك التوحيد.

- قوله ﷺ: «**لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبري عيدًا، وصلوا علي؛ فإنَّ صلاتكم تبلغني حيثما كنتم**» رواه أبو داود بإسناد حسن ورواته ثقات[٥]. فنهى عن ما يؤدي إلى الشرك الذي هو ضد التوحيد، حمايةً للتوحيد من أنْ يتطرقه ما يفسده.

ثانيًا: التعرض للعقائد الكبرى، والتي جرى فيها الخلاف بين الرسل وأممهم، وبيان وجه الحق فيها، وإيضاح موقف أهل التوحيد منها وذلك كقضية الألوهية، والشفاعة، والوساطة بين اللّه والخلق، والبعث والنشور، ومن أمثلة ذلك في القرآن ما يلي:

ففي الألوهية:

- قوله - تَعَالَى -: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ

---

(١) هو محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي، إمام متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على إمامته، وكثرة اطلاعه، ووفور فضله، مات بمنية بين خطيب مِنَ الصعيد الأدنى سنة (٦٧١). انظر طبقات المفسرين للسيوطي (٩٢) ترجمة رقم (٨٨).

(٢) انظر تيسير العزيز الحميد ص (١٢١).

(٣) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١٧٦/٨) رقم الحديث (٤٤٩٧) كتاب (٦٥) باب (٢٢).

(٤) تيسير العزيز الحميد ص (١٢٠).

(٥) رواه أبو داود في سننه (٣١٩/١) كتـاب المناسك، باب زيارة القبور، وأحمد في مسنده (٢، ٣٦٧) (١١٤/٤، ١١٦)، وابن ماجه في سننه (٤٣٨/١) رقم الحديث (١٣٧٧)، باب (١٧٦) باب ما جاء في التطوع في البيت.

ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٥].

- قوله - تعالى -: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: ١٨].

- قوله - تعالى -: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢].

وفي الشفاعة:

- قوله - تعالى -: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨].

- قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه:١٠٩].

- قوله - تعالى -: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

وفي الوساطة:

- قوله - تعالى -: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

- وقوله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥].

- وقوله - تعالى -: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [الإسراء: ٥٧].

وفي البعث والنشور:

- قوله - تعالى -: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَن لَّن يُبْعَثُوا۟ ۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧].

- وقوله - تعالى -: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠].

- وقوله تعالى -: ﴿وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٧ - ٥٠]

ومن السنة النبوية الأحاديث التالية:

- حديث: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**» رواه الترمذي وحسنه، وصححه الحاكم(١).

- حديث: «**لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، لكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان**» رواه أبو داود بسند صحيح(٢).

- حديث: «**إنَّ رجلًا قال للنبي ﷺ ما شاء الله وشئت، فقال: أجعلتني لله ندًا؟، ما شاء الله وحده**»(٣).

- حديث: «**قال الله: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملًا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه**»(٤) رواه مسلم.

فإنَّ هذه النصوص دلت على النهي عن الشرك وروافده المؤدية إليه، وأوضحت ما يترتب على ذلك.

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٨٧/٢، ١٢٥)، والحاكم في مستدركه، وصححه ووافقه الذهبي (٥٢/١، ١٨) (٢٩٧/٤) عن ابن عمر، ورواه الترمذي في سننه (٤٥/٣، ٤٦) أبواب النذور باب (٨) عن ابن عمر، وقال: هذا حديث حسن.

(٢) رواه أحمد في المسند (٣٨٤/٥، ٣٩٤)، وأبو داود في سننه (٣١١/٢) كتاب الأدب، باب لا يقال: خبثت نفسي عن حذيفة، وسكت عنه، وفي تيسير العزيز الحميد (٥٩٥) سنده صحيح.

(٣) رواه أحمد في المسند (٢١٤/١، ٢٨٢، ٣٤٧) من طريق الأجلح بن عبدالله، وابن ماجه في سننه (٦٨٤/١) رقم الحديث (٢١١٧)، وفي إسناده الأجلح بن عبدالله مختلف في تعديله، وفي تيسير العزيز الحميد - رواه النسائي في كتاب اليوم والليلة -، انظر تيسير العزيز الحميد (٦٠١).

(٤) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١١٥/١٨) كتاب الزهد، باب الرياء، وابن ماجه في سننه بسند صحيح (٥/٢ - ١٤) رقم الحديث (٤٢٠٢) باب (٢١) باب الرياء والسمعة.

ثالثًا: التعرض لكثير من جزئيات التوحيد، ومعالجتها بيان الحق، وإنكار الباطل، كالكلام عن عبادة الجن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، والشرك في التسمية، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، والخوف الشركي كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

والمحبة الشركية، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وتجد ذلك كثيرًا.

رابعًا: نقد ما عليه المشركون من عقائد وأفكار: كنقده ـ سبحانه ـ لمن يعبد الأوثان والأصنام كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

وقوله ـ تعالى ـ ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦].

وقال ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٥، ٦]، وقوله ـ تعالى ـ ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩- ٢٣]، وفي حديث علي رضي الله عنه: «**لعن الله من ذبح لغير**

الله»[١] رواه مسلم، وحديث أبي واقد الليثي[٢] قال: خرجنا مع رسول الله إلى حنين، ونحن حديثي عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها، وينوطون بها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط، فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم؛ فقال رسول الله ﷺ **«الله أكبر إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة؛ قال: إنكم قوم تجهلون، لتركبن سنن من كان قبلكم»** رواه الترمذي وصححه[٣].

وبنظرة تأمل فيما سبق عرضه يتبين لنا: أنَّ التوحيد في كتاب اللَّه وسنة رسوله لا يخرج في مدلوله عن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: توحيد اللَّه بأفعاله.

الأمر الثاني: توحيد اللَّه بعبادته.

الأمر الثالث: توحيد اللَّه بإثبات أسمائه وصفاته على وجه الاختصاص به، ولم تخرج أغراض التوحيد في القرآن والسنة عن تقرير وحدانية اللَّه - سبحانه -، وانفراده بالخلق والإيجاد، والإحياء، والإماتة، والنفع والضر، ونحوها مِنَ الأفعال التي جاءت النصوص بإضافتها لرب العالمين، كما قررت إنفراده بالعبودية على خلقه، فلا معبود بحق سواه، ولا إله لهم إلا

---

(١) رواه مسلم بشرح النووي (١٣/١٤١) كتاب الأضاحي، باب تحريم الذبح لغير الله ولعن فاعله.

(٢) صحابي مختلف في اسمه، من بني ليث بن بكر، أسلم قديمًا، كان معه لواء بني ليث وضمرة وسعد بن بكر يوم الفتح. يعد في أهل المدينة، جاور بمكة سنة، وتوفي فيها ودفن بمقبرة المهاجرين سنة ثمان وستين وله خمس وسبعون سنة، انظر الإصابة (١٢/٨٨) رقم الترجمة (١٢٠١) الاستيعاب هامش الإصابة (١٨٠) حرف الواو، رقم الترجمة (٤٢١٤) نفس جزء الإصابة، انظر الوفيات (٧٨).

(٣) رواه الترمذي في سننه، وقال: حسن صحيح (٣/٣٢١، ٣٢٢) رقم الحديث (٢٢٧١)، أبواب الفتن باب (١٦) باب ترك سنن من كان قبلكم.

إياه، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة:٥]، وأوضحت أنه - سبحانه - متصف بصفاته العليا، وأسمائه الحسنى اللائقة بجلاله وعظمته، فلا ند له في كل ما تقدم: لا في الفعل، ولا في العبادة، ولا في الاسم والصفة، كما قال - تَعَالَى -: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقد ربط القرآن الكريم بين أجزاء هذه الوحدانية، فلا يغني أحدها عن الآخر من جهة، ويعتبر كل منها مكمل لمعنى الآخر من جهة أخرى، قال - تَعَالَى -: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، فهي متلازمة من جهة المعنى، ومتكاملة، فقرر - سبحانه - وحدانيته، ونفى عنه كل ما يضادها، الأمر الذي قرره الرسول ﷺ بقوله لمن قال: ما شاء اللَّه ومحمد: «**أجعلتني لله ندا، قل ما شاء اللَّه وحده**»(١)، وفي رواية: «**قل ما شاء اللَّه ثم شاء محمد**»(٢).

ودليلنا في كل ما ذكرنا هو استقراء آيات الكتاب العزيز، وأحاديث الرسول الكريم، وتتبع النصوص في كل منهما، مع سبر دلالتها على هذه المعاني.

* * *

---

(١) تقدم تخرجه في ص (٤٧).

(٢) تقدم تخرجه في ص (٤٧).

ما طرأ على مسمى التوحيد

هذا وقد جرى الصحابة والتابعون في فهمهم للتوحيد على ما جرت عليه نصوص الكتاب والسنة، وعبروا عنه بما عبرا عنه، لا يميلون عن ذلك، لأنَّ هذه المفاهيم واضحة عندهم، إما برجوعهم إلى لغة التخاطب العربية، أو إلى لغة الشارع، فلم يكونوا بحاجة إلى المصطلحات، لا سيما والمفاهيم الشرعية لم تختلط بغيرها من مفاهيم الأمم، فكان التوحيد واضح الحدود، بين المعنى، ومنه نعلم أنَّ ما عرف من معنى التوحيد هو التوحيد بمفهومه المصدري، لا التوحيد الذي هو عِلْمٌ على العِلْمِ الموسوم بعلم التوحيد، وبهذا يُعْلَمُ أنَّ هذا العصر سَلِمَ من كل المؤثرات، فبقي التوحيد على صفائه ونقائه.

وفي أواخر عصر التابعين، أي في أواخر المئة الثانية[1]، قويت حركة الترجمة والتأليف في العلوم المختلفة، فترجمت علوم الهند، واليونان، والرومان، وبعض علوم الأوائل مِنَ الفلسفة والمنطق، مما أثر على الحياة الإسلامية، وعندئذ بدأ المصطلح الإسلامي يأخذ شكلًا آخر، شكلًا متأثرًا بتلك العلوم والفنون الدخيلة على حياة المسلمين.

ومن هنا بدأ ظهور ما يُسمى بالفِرَقِ الإسلامية، فكان ذلك بداية ظهور البدعة العقدية، وفرقة الأمة المحمدية، فقام علماء السلف بمحاربتها، والرد على أهلها بالقلم واللسان، وأول مقالة ظهرت: مقالة الشيعة والخوارج، ثم بدعة القدر، ثم بدعة الجهمية، وهكذا تتالت المقالات في الظهور، وتكدرت الحياة الإسلامية، وفقدت صفاءها ونقاءها الذي كان في زمن

(١) الحموية النفائس ص (٩٩).

الرسول ﷺ وأصحابه وأتباعهم، وإنما عظم أمر هذه المقالات في حدود المئة الثالثة[١]، حيث وجدت البدع من ينصرها ويؤيدها مِنَ الخلفاء، ومن ذلك الحين أخذت هذه المقالات مكانها في حياة الأمة الإسلامية، وانتسب إليها عدد مِنَ العلماء والمفسرين، فصاروا يمثلونها، ويدافعون عنها، ويفتخرون بالانتساب لها، معرضين عما كان عليه السلف، غير راغبين فيه، وقد أطلق على هؤلاء أهل الكلام، وإليك بيان مدلول التوحيد عند أهم هذه الفرق الكلامية:

• مسمى التوحيد عند أهل الكلام

اختلف المتكلمون في بيان حقيقة توحيدهم، بناء على اختلاف فرقهم التي ينتسبون إليها.

• مسمى التوحيد عند الجهمية

فالجهمية المنتسبون للجهم بن صفوان الترمذي[٢] توحيدهم يشتمل على الأسلوب المتضمن لإثبات الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وهم بذلك يرون إلهًا لا صفة له، ولا اسم له البتة؛ «**فيصفونه بالصفات السلبية، على وجه التفصيل**»[٣]، كقول الجهم: «**إنه ليس بشيء، ولا حي، ولا عالم، ولا مريد**»[٤].

وقد ألزم ابن تيمية الجهمية بثلاث لوازم:

الأول منها: أنَّ قولهم هذا يلزم منه أنْ لا يكون لله حقيقة، ووجودًا

(١) الحموية النفائس ص (٩٩).

(٢) كنيته أبو محرز، كان مولى لبني راسب مِنَ الأزد، أخذ كلامه عن الجعد بن درهم. تاريخ الفرق الإسلامية ص (١٥-١٦).

(٣) التدمرية من مجموعة النفائس ص (٩).

(٤) انظر الفرق بين الفرق ص (١٩٩)، وانظر التبصير في الدين ص (١٠٨).

خارج الأذهان، لأنَّ الوجود المطلق عن الصفات، لا وجود له إلا في ذهن الذهن.

الثاني: أنهم هربوا من تشبيهه بالموجودات كما يدعون، لكنهم وقعوا فيما هو أعظم من ذلك: وهو التشبيه والتمثيل بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات.

الثالث: أنَّ مذهبهم هذا يلزم منه إنكار الذات؛ إذ لا يوجد في الخارج إلا ما هو متصف بالصفات، فإذا نفيت الصفات ـ وهي لازم وجود الذات ـ امتنعت الذات؛ إذ اللازم والملزوم لا يتصور وجود أحدهما دون الآخر[1].

ولا يقال إنَّ ما ألزم به ابن تيمية الجهمية لا يقرون به؛ إذ لوازم الأقوال وإنْ كانت غير داخلة فيها، فهي دالة على بطلانها وإنْ لم تلتزم؛ إذ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، وهذا الحال في لوازم الأقوال[2]، ثم إنَّ غلاة الجهمية قالوا بنفي النقيضين، «**فيقولون لا موجود، ولا معدوم، ولا حي، ولا ميت، ولا عالم، ولا جاهل**»، وفعلهم هذا عند ابن تيمية راجع لقولهم السابق، فإنهم فروا من تمثيله بالموجودات إلى تمثيله بالمعدومات؛ فكانوا بذلك قد شبهوه بما يمتنع وجوده، ولا شك أنَّ من أشبه الموجودات أفضل ممن أشبه المعدومات، والممتنعات[3].

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٧٧)، توضيح المقاصد (٣٩٥/٢)، جلاء العينين ص (٤٠٨).

(٢) انظر التدمرية من مجموعة النفائس ص (٩).

(٣) توضيح المقاصد تصحيح القواعد (٣٩٥/٢)، انظر جلاء العينين ص (٤٠٨)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٧٧)، انظر توضيح الكافية الشافية ص (١١٣)، شرح النونية (٦٢٣/٢).

● مسمى التوحيد عند المعتزلة

وسموا بذلك لاعتزالهم حلقة الحسن البصري[١] في أوائل المئة الثانية للهجرة، **وتوحيدهم يتضمن:** نفي جميع الصفات الإلهية[٢] وإثبات الأسماء، ودعوى أنها لا تفيد أي معنى يتصف به الباري - سبحانه -، وأنها لا تدل على أكثر مِنَ الذات دون قدر زائد على ذلك، كما يصفونه بالسلوب والعدم المحض الذي لا كمال فيه، كقولهم: «**ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة،....**»[٣]، «**وأنه ليس له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، والاسم عندهم التسمية، ولم يكن في الأول مسمى**»[٤] قال في التبصير في الدين: «**وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم، ولا صفة**»[٥]؛ فدار توحيدهم على إثبات الذات فقط دون غيرها مِنَ الأسماء والصفات؛ فرجع قولهم إلى قول الجهمية، وجعلوا القدم أخص أوصاف الرب - جل جلاله -[٦]، ونفوا عنه التشبيه من كل وجه: «**جهة ومكانًا، وصورة وجسمًا، وتحيزًا وانتقالاً، وتغيرًا وتأثيرًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدًا**»[٧]،

---

(١) الحسن بن أبي الحسن البصري، مولى أم سلمة، أحد أئمة الهدى والسنة، ولد سنة (٢١) لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وتوفي سنة (١١٠)، انظر خلاصة الخزرجي ص (٧٧)، انظر تاريخ الفرق الإسلامية ص (٣٥).

(٢) انظر اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص (٣٨)، الفرق بين الفرق ص (٩٣)، انظر التبصير في الدين ص (٦٣)، انظر الملل والنحل ص ( )، أصول الدين ص (٩٠)، انظر النبوات ص (٦٣)، بيان تلبيس الجهمية (٤٨٢/١).

(٣) مقالات الإسلاميين (٢١٦/١).

(٤)، (٥) التبصير في الدين ص (٦٣).

(٦) انظر الملل والنحل (٤٤/١).

(٧) الملل والنحل (٤٥/١).

واتفقوا على: «**أنَّ اللَّه ـ تَعَالَى ـ ليس خالقًا لأفعال العباد**»[١]، و«**أنَّ العبد قادر، خالق لأفعاله خيرها وشرها**»[٢].

وهذا نوع مِنَ الشرك في أفعال الله، قال في التبصير في الدين: «**وأنه ـ سبحانه ـ قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها، ففعل الذباب والبقة والجراد أفعال هي خالقة لها، وليس الباري ـ سبحانه ـ قادرًا عليها، فأثبتوا خالقِيْنَ لا يحصون ولا يحصرون**»[٣]. قال في الفرق بين الفرق: «**ولأجل ذلك سماهم المسلمون قدرية**»[٤].

مما تقدم يعلم أنَّ توحيد هؤلاء القوم اشتمل على الأمور التالية:

أولًا: القول بأنَّ القدم أخص أوصاف الرب ـ جل وعلا ـ مما هو معلوم بالضرورة، وأنَّ الرسول عندما أرسل لم يدع الناس إلى وصفه بالقدم، بل بالألوهية كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢]؛ وأنَّ مما يعلمه المسلمون من دينهم بحكم الضرورة: أنَّ اللَّه لم يصف نفسه بالقدم، البته، مع أن القدم لا يستلزم أنْ يكون أولًا لا شيء قبله، وأنَّ القدم لا يثبت إلا بمجرد التقدم فقط، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، فهو قديم بمعنى عتيق، وضده الحديث[٥].

ثانيًا: نفي صفات الباري وُرُدَّ بأنه لا يتصور وجود ذات عارية عن الصفات، ثم إنكم أثبتم الأسماء وهي من جنس الصفات، فما جاز عليها جاز على الأسماء، فإنَّ النصوص أثبتت الكل وإنَّ تخصيصكم الصفات

---

(١) اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص (٣٨).

(٢) الملل والنحل (١/٤٥)، انظر التبصير في الدين ص (٦٤).

(٣) التبصير في الدين ص (٦٤).

(٤) الفرق بين الفرق ص (٩٤).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية (٥١، ٥٢).

بالنفي دون الأسماء تحكم يلزم منه التفريق بين المتفقات، ثم إذا كان إثباتكم للذات إثباتًا لا محذور فيه، وإثباتكم للأسماء كذلك، فليكن الأمر كذلك في الصفات، وإن قلتم أنَّ العقل لا يقتضي إثبات الصفات، قلنا لكم: عدم إثبات العقل لها لا ينفي ثبوتها بدليل آخر: كالدليل السمعي، بل إنَّ العقل يقضي بإثبات الصفات؛ لأنه لا يقتضي بالتفريق بين المتشابهات، بل يقتضي التسوية بينها في الحكم، والأمر في الصفات والأسماء كذلك[١]، ثم إنَّ العقل يدل عليها، فالإحسان يدل على الرحمة، والتخصص يدل على الإرادة، والغايات المحمودة تدل على الحكمة وهكذا، ثم هب أنَّ العقل لا يثبتها، فإنَّ عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فإنَّ العقل إنْ لم يثبتها، فإنه لا ينفيها، فكما يلزم المثبت الدليل، فيلزم النافي الدليل على ما نفاه[٢].

ثالثًا: أن لازم قولهم «**أنه لم يسم ولم يوصف في الأزل، نفي الأسماء، كنفي الصفات فيرد عليهم بما رد على الجهمية النافين للكل**».

رابعًا: وأما قولهم بخلق العباد لأفعالهم، فيرده قوله ـ تعالى ـ ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٣٠].

خامسًا: اشتماله على الألفاظ المجملة التي تحتمل الحق والباطل، وهذا الاستعمال بدعي؛ حيث لم يرد في الكتاب والسنة التعبير عن الحقائق العقدية بمثل هذه المصطلحات[٣].

سادسًا: اشتمال توحيدهم على السلوب والنفي، الذي لا مدح ولا

---

(١)، (٢) انظر التدمرية من مجموعة النفائس ص (١٦، ١٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/٢٩٨، ٢٩٩)، منهاج السنة (١/٢٣٢، ٢٣٣).

كمال فيه البتة؛ إذ لا يكون إلا بما فيه مدح وحمد وثناء، وهذا شأن صفات الكمال؛ فهي تشتمل على المدح بالأمور الوجودية، لا المدح بالنفي والعدم المحض الذي لا مدح فيه أصلًا[١].

● مسمى التوحيد عند الأشاعرة «الأشعرية»

الأشاعرة أو الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري[٢] وهي عقيدته المتوسطة، وقد مر في معتقده بعدة أطوار هي:

الطور الأول: وكان أبو الحسن فيه على عقيدة المعتزلة، وقد أمضى فيها أربعين سنة من عمره، وقد أخذها عن شيخه أبي علي الجبائي[٣] زوج أمه، الذي تربى في حجره[٤].

الطور الثاني: وهو دور الاستقلال المذهبي، حيث وضع عقيدته التي إرتضاها لنفسه بعد رجوعه عن عقيدة المعتزلة.

الطور الثالث: وهو دور اعتناقه لعقيدة السلف الصالح وهي آخرها، وهذا الدور هو دور الاستقرار العقدي؛ حيث التزم بها حتى وافاه الأجل وهو عليها، ويدل على ذلك ما قرره هو بنفسه في كتابه مقالات

---

(١) انظر طرق الوصول إلى العلم المأمول ص (٧)، جواب أهل العلم والإيمان ص (١٤٢)، والتدمرية (٢٤) عن مجموعة النفائس.

(٢) علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن هلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ولد سنة (٢٧٠)، وقيل (٢٦٠)، وتوفي سنة (٣٢٤)، وقيل (٣٢٠)، وقيل (٣٣٠) ونيف، انظر ص (١٤٦، ١٤٧) تبيين كذب المفترى، وجلاء العينين ص (٢١٣)، انظر الأعلام (٢٦٣/٤).

(٣) أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد عمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، شيخ المعتزلة في زمانه، ولد سنة (٢٣٥)، وتوفي سنة (٣٠٣). انظر تاريخ الفرق الإسلامية (٢٢٧)، الأعلام (٢٥٦/٦).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (٧٢/٤) (٥٢/٦)، مجموعة الرسائل الكبرى (٧٥/١) الفرقان بين الحق والباطل.

الإسلاميين، بعد أنْ عرض مذهب أهل الحديث، حيث قال: «**وبكل ما ذكر من قولهم نقول وإليه نذهب**»(١).

وقال في الإبانة: «**قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل نَضَّرَ الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق**»(٢).

هذا وقد انقسم أصحاب الأشعري بعده إلى طائفتين: الأولى منهما أصحاب الأشعري الذين كانوا يمثلونه بعد رجوعه عن الاعتزال، ومن أشهرهم الباقلاني(٣)، وهؤلاء كانوا يثبتون ما دلت عليه الأخبار الصحيحة مِنَ الكتاب والسنة، ومما يدل على ذلك قول الباقلاني في كتابه الإنصاف: «فنص على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبره أنه ذو الوجه الباقي، بعد تقضي الماضيات كما قال ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن٢٧]، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفات القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﷺ، فقال ﷻ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه:٣٩]، و﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]،

(١) مقالات الإسلاميين (٣٢٥/١).
(٢) الإبانة في أصول الديانة ص (٨).
(٣) محمد أبو بكر الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني، انتهت إليه رئاسة المالكية، توفي سنة (٤٠٣). انظر الديباج المذهب (٢٦٧: ٢٦٨).

وأنَّ عينه ليست بحاسة مِنَ الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس، وأنه ـ سبحانه ـ لم يزل مريدًا شائيًّا، ومحبًّا ومبغضًا، وراضيًا وساخطًا، ومواليًا معاديًا، ورحيمًا ورحمانًا»(١).

والثانية متأخري الأشاعرة الذين ألبسوا العقيدة الأشعرية الاعتزال، فنفوا الصفات الخبرية وتأولوها، «**وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، وإذا أطلقت الأشعرية قصد بها هذه العقيدة المتأخرة، وعليه فإنَّ الأشعرية تثبت صفة الوحدانية لله ـ تَعَالَى ـ، وهي عندهم مِنَ الصفات السلبية**»، وهي شاملة عندهم للوحدانية في الذات، والوحدانية في الصفات، والوحدانية في الأفعال، وهي بهذا الشمول معناها نفي كمومًا خمسة:

الأول: الكم المتصل في الذات، وهو تركبها من إجراء.

الثاني: الكم المنفصل في الذات، وهو تعددها، بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر، وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات.

الثالث: الكم المتصل في الصفات، وهو التعدد في صفاته ـ تَعَالَى ـ، فهي من جنس واحد كقدرتين فأكثر.

الرابع: الكم المنفصل في الصفات، وهو أنْ يكون لغير اللَّه صفة تشبه صفته ـ تَعَالَى ـ: كأنْ يكون لزيد قدرة يوجد بها، ويعدم بها، كقدرته ـ تَعَالَى ـ، وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات.

الخامس: الكم المنفصل في الأفعال، وهو أنْ يكون لغير اللَّه فعل مِنَ الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار، وهذا الكم منفي بوحدانية الأفعال(٢).

---

(١) الإنصاف ص (٢٣، ٢٤).

(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص (٧١، ٧٢) بتصرف، انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٣١، ٢٣٢)، انظر كبرى اليقينيات الكونية ص (١١١).

في الإرشاد: «**الباري ـ سبحانه وتعالى ـ واحد، والواحد في إصطلاح الأصوليين:**

الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل: الواحد الشيء، لوقع الاكتفاء بذلك، والرب ـ سبحانه وتعالى ـ موجود، فرد، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحدًا أنه لا قبل له ولا نظير»[١].

وقد تضمن توحيدهم إثبات سبع صفات، وأطلقوا عليها صفات المعاني، أي «**الصفات التي هي معاني، والإضافة بيانية، أو على تقدير من، والمعاني جمع معنى، وهو لغة: ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية**[٢]، **وإصطلاحًا: كل صفة قائمة بموصوف، موجبة له حكمًا، ككونه قادرًا، فإنه لازم القدرة**»[٣]، وأثبتوا أحكامها، وأطلقوا عليها الصفات المعنوية، وهي على إصطلاحهم: «**الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني، فهي كونه ـ جل جلاله ـ قديرًا، مريدًا، عليمًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، حيًا**»[٤]، وصفات المعاني هي: «**القدرة، والإرادة، والعلم، والبصر، والسمع، والكلام، والحياة، وهما متلازمان**»[٥][٦].

وإذا تأملت ما مضى من بيان مذهب الأشعرية في التوحيد كما تصوره كتبهم، تعلم أنه قد اشتمل على عدة أمور:

---

(١) الإرشاد ص (٥٢) للجويني، انظر شرح العقيدة الطحاوية للغنيمي ص (٣٩).

(٢) الصفات السلبية هي عندهم: «التي تدل على سلب ما لا يليق به ـ سبحانه وتعالى ـ». انظر تحفة المريد على جواهر التوحيد ص (٦٥)، انظر نحوه كبرى اليقينيات الكونية ص (١١١).

(٣) تحفة المريد ص (٧٦).

(٤) انظر: أم البراهين من مجمع المتون ص (٤)، انظر رسالة الباجوري في علم التوحيد ص (٤٠) من مجموع المتون، كبرى اليقينيات الكونية ص (١٣٠).

(٥) التبصير في الدين ص (١٦٣، ١٦٤)، وأم البراهين من مجموع المتون ص (٤٠).

(٦) أي صفات المعاني والصفات المعنوية.

الأول: اشتماله على الألفاظ البدعية، (المجملة التي لم تخلص للدلالة على الحق).

الثاني: تضمينه نفي صفات الأفعال التي يسمونها حوادث، بمعنى: أنها ليست قديمة ويجعلونها عين المخلوقات[(١)].

الثالث: كونهم قدرية مجبرة في باب أفعال العباد، ففي تحفة المريد: «**وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطنًا، مختارًا ظاهرًا**»[(٢)].

الرابع: أنَّ معنى التوحيد عندهم هو السلوب، ولا معنى وجودي عندهم للوحدانية.

الخامس: أنهم لم يتعرضوا فيه إلى توحيد اللَّه في عبادته، بل لم يشمل إلا التوحيد في الأفعال على ما فيه، والتوحيد في الصفات على ما فيه، وعليه فلا يكون تعريفهم له جامع ولا مانع من جهة، هذا علاوة على ما فيه من مخالفة دلالة الكتاب والسنة، فإنهما لم يفرقا بين صفة الذات، ولا صفة الفعل من جهة الإيمان والتصديق، فمن فرق بينهما بنفي أحدهما وإثبات الآخر، فقد فرق بين متماثلين، والشرع لا يفرق بين مجتمعات، ولا يجمع بين متفرقات، وهذا المعنى قد ألزمهم إياه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «**لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإنْ قلت: أنَّ إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته، ورضاه، وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإنْ قلت: له إرادة تليق به، كما أنَّ للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به، وإنْ قلت: أنَّ الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام،**

---

(١) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (٢/٢٤٢)، انظر شرح العقيدة الطحاوية للغنيمي ص (٥٣).

(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص (١٢٨)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٢٩).

فيقال لك: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة ودفع مضرة، فإنْ قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق، وكذلك يلزم القول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته، وإنْ نفي عنه الغضب، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين، فهو منتف عن السمع، والبصر، والكلام، وجميع الصفات»(١).

وقال في موضع آخر: «**فإنَّ من أثبت شيئًا ونفى شيئًا بالعقل، ألزم إذًا فيما نفاه مِنَ الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، ولو طولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا، لم يجد بينهما فرقًا**»(٢).

كما أنَّ مفهوم وحدانية اللَّه لا يدل على شيء مِنَ الكمال اللائق برب العالمين؛ إذ لا معنى لهم عندهم إلا العدم المحض، والنفي الخالص، وقد علم أنَّ السلب لا يكون كمالًا إلا إذا تضمن الدلالة على الكمال الوجودي، وأنَّ المـدح لا يكون بالأمور السلبية إذا ما خلصت للنفي، الأمر الذي ينعكس على مذهبهم بالبطلان؛ حيث أرادوا مدح معبودهم بما ليس بمدح بل هو ذم، مخالفون بذلك مدلولات اللغة والشرع ومعقولات بني آدم.

● فأما اللغة(٣):

فلا يستعمل السلوب المحض إلا في الذم، من ذلك قول الشاعر:

قـبـيـلـيـه لا يـغـدر بـذمـه ولا يظلمون الناس حبة خردل

فالشاهد فيه «**لا يعدون بذمة ولا يظلمون الناس**»، ومما يدل على أنه أراد ذمهم بهذا النفي تصغيرهم بقوله «**قبيلة**».

---

(١) التدمرية من مجموع النفائس (١٥)، انظر حديث النزول (٢٣).

(٢) التدمرية من مجموع النفائس (٢٠)، انظر حديث النزول (٢٣).

(٣) انظر شرح الطحاوية لأبي العز ص (١٠٨)، انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٤٣)، انظر التدمرية عن النفائس (٢٤: ٢٥).

ومما ورد أيضًا على هذا المعنى قول الشاعر:

ولكنَّ قومي وإنْ كانوا ذوي عدد ليسوا مِنَ الشر في شيء وإنْ هانا

والشاهد فيه «**ليسوا من الشر في شيء وإن هانا**».

ووجه الاستشهاد به:

أولًا: أنَّ القصيدة سيقت مساق الذم لهم.

ثانيًا: تقيده ببعض القيود الدالة على الذم كقوله «**ذوي عدد**»، فإنَّ كثرة العدد دليل القوة، ووصفه الشر بقوله «**وإنْ هانا**»، فإنَّ الشر الهين والسهل إزالته سهلة هينة، وهم مع كثرة عددهم لا يستطيعون رَدَّ الشر الهين، فما بالك بالعظيم؟!.

● **وأمَّا الشرع**(١):

فإنه لم يرد استعمال النفي المحض في حق رب العالمين، لا في الكتاب ولا في السنة، وإنما ورد النفي المتضمن لإثبات ضده مِنَ الكمال، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ لبيان كمال حياته، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ﴾ [فاطر: ٤٤]؛ لبيان كمال قدرته، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]؛ لبيان تفرده بالوحدانية، ولأنَّ اللَّه حمد نفسه، ولا يحمد إلا على صفة وجودية، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

● **وأما العقل**(٢)

فإنه لو قيل لسلطان أو معظم أمره قُصِدَ مدحه: أنك لست بزبال، ولا

---

(١) انظر الأصفهانية (٨٦)، انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٤٠)، انظر التدمرية عن مجموع النفائس (٢٤).

(٢) انظر شرح الطحاوية لأبي العز (١٠٩)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٤،٢٥).

إسكافي، ولا حجام، ولا حائك، ونحو ذلك؛ لاعتُبِرَ ذلك من سوء الأدب، وسقط العبارة، ولاستحق قائله العقوبة بدل المثوبة، مع أنه صادق في كل ما قال، هذا مع أنَّ النفي المحض لا يختص بالموجود، بل يوصف به المعدوم والممتنع، وهذان لا يوصفان بمدح أو كمال، ولأنَّ العدم ليس بشيء في خارج الذهن، فضلًا على أنْ يكون مما يمدح به، وهذا وما لا صفات وجودية له لا حقيقة له في خارج الذهن، فضلًا عن أنْ يكون ممدوحًا.

وأما قولهم في القدر: فحاصله: أنَّ العبد ليس له سوى الكسب، وما عداه فهو خلق الله، وأنَّ قدرة العبد لا تأثير لها في المقدور، وأنه هو وصفاته واقع بالقدرة القديمة[1]، قال في الملل والنحل[2]: «**ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، لأنَّ جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث، لأثرت في حدوث كل محدث، حتى تصلح لأحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لأحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أنَّ اللّه أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبدن وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من اللّه ـ تَعَالَى ـ، إبداعًا، وإحداثًا، وكسبًا للعبد، حصولًا تحت القدرة، فلا معنى للكسب عنده إلا وقوع بعد القدرة، أو مقارنته لها، لا أنَّ قدرة العبد مؤثرة في وجوده، وأنه فاعل لفعله بقدرته الحادثة**[3]، ....

(١) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، انظر تحفة المريد على جوهرة التوحيد (١٢٦).

(٢) الملل والنحل (٩٧/١: ٩٨).

(٣) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، انظر تحفة المريد على جوهرة التوحيد (١٢٦).

وقد ناقش إمام الحرمين[١] فكرة الأشعري هذه، فقال: «وأما نفي هذه القدرة والاستطاعة، فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير خصوصًا، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم[٢]، وبنفي الأشعري لتأثير القدرة الحادثة في فعل العبد، مع قوله بما سماه كسبًا، لا يخرج عن قول الجبرية النافين لتأثير القدرة الحادثة أيضًا، وإنْ زاد عليه ما سماه كسبًا، لأنَّ هذا الكسب لا فائدة فيه سوى المقارنة فقط[٣].

وقد حاولت الأشعرية أنْ يبينوا عن الفرق بين الكسب والخلق بما لا طائل تحته، فقالوا الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة، وقالوا أيضًا الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه، وقد ناقش ابن تيمية هذا الفرق مبينًا عدم فائدته، وأنه لا يخرجهم عن القول بالجبر، وذلك من وجوه[٤]:

الأول: أنَّ ما قالوه لا يوجب فرقًا بين كون العبد كسب، وبين كونه فعل وأوجد، أحدث وصنع، وعمل ونحو ذلك، فإنَّ فعله، وإحداثه، وعمله، وصنعه هو أيضًا مقدور بالقدرة الحادثة، وهو قائم في محل القدرة الحادثة.

---

(١) أبو المعالي الجويني عبدالملك بن أبي محمد بن عبدالله بن يوسف الفقيه الشافعي ضياء الدين، نسبة إلى بلدة جوين من نواحي نيسابور، ولد في ١٢ محرم سنة ٤١٩، وتوفي في ٢٥ ربيع الثاني سنة ٤٧٨هـ، انظر طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (١٧٤- ١٧٦)، والأعلام (٤/١٦٠)، تبيين كذب المفتري ص (٢٧٨- ٢٨٥).

(٢) الملل والنحل (١/٩٧، ٩٨).

(٣) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/١٤٢)، انظر تحفة المريد على جوهرة التوحيد (١٢٦).

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/١٤٢، ١٤٣).

الثاني: أنَّ هذا الفرق لا حقيقة له، فإنَّ كون المقدور في محل القدرة أو خارجًا عن محلها لا يعود إلى تأثير القدرة فيه، وهو مبني على أصلين: أنَّ اللَّه لا يقدر على فعل يقوم بنفسه، وأنَّ خلقه للعالم هو نفس العالم، وأكثر العقلاء مِنَ المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك.

الثالث: «أن قدرة العبد لا يكون مقدورها خارجًا عن محلها».

الرابع: أنه «إذا فسر التأثير بمجرد المقارنة، فلا فرق بين أن يكون الفارق في المحل، أو خارجًا عنه».

الخامس: أنَّ مِنَ المستقر في فطر الناس: أنَّ من فعل العدل فهو عادل، وفعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإنْ لم يكن العبد فاعلًا لكذبه، وظلمه وعدله، بل اللَّه فاعل ذلك، لزم أنْ يكون هو المتصف بالكذب، والظلم.

السادس: «أنَّ القرآن مملوء بذكر إضافة هذه الأفعال للعباد، كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [مريم: ٩٦]، وأمثال ذلك كثيرة».

السابع: «أنَّ الشرع والعقل متفقان على أنَّ العبد يحمد ويذم على فعله، ويكون حسنة له، فلو لم يكن إلا فعل غيره، لكان ذلك الغير هو المحمود والمذموم عليها».

وأما جعلهم لأفعال اللَّه هي عن مفعولاته، فذاك منقوض مردود عليهم من وجوه متعددة نذكر منها:

أولًا: من جهة اللغة.

فإنَّ الفعل يطلق تارة ويقصد به مسمى المصدر وهو الحدث، فيقال: «فعلت هذا أفعله فعلًا، وعلمت هذا أعمله عملًا، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ:

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، فالمراد به مسمى المصدر، وتارة يطلق ويراد به المفعول، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، والمراد به مخلوقه، وعليه فيثبت المطلوب: وهو أنَّ الفعل غير المفعول، وبطل قولهم.

ثانيًا: إنَّ فعل اللَّه صفته، ومفعوله مخلوقه، وفرق بين صفة الخلق ومخلوقه.

ثالثًا: إنَّ القول بأنَّ كلا مِنَ الاستعمالين هو الآخر باطل بإتفاق المسلمين وصريح العقل، لأنَّ العقل لا يقضي بالجمع بين المفترقات، ولا التفريق بين المجتمعات.

رابعًا: إنَّ لفظ الفعل لفظ مجمل، فلا بد مِنَ التفصيل في معناه، حتى يعلم المنفي من المثبت من معانيه، وهذا سبب اختلاط الأمر على الأشعرية.

خامسًا: إنَّ من اتصف بالفعل أكمل ممن لم يتصف به، فلا بد وأنْ يكون الباري فاعلًا.

سادسًا: دلالة القرآن الكريم على كونه يفعل ما يشاء، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨]، وغيرها كثير.

سابعًا: دلالة السنة النبوية، كما في حديث: «**ينزل ربنا في الثلث الأخير مِنَ الليل**»[1]، وحديث «**ما منكم من أحد إلا وسيكلمه اللَّه ليس بينه وبينه**

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (٤٦٤/١٣) رقم الحديث (٧٤٩٤) كتاب (٩٧) باب (١٤)، مسلم لشرح النووي (٣٦/٦: ٣٩)، باب صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل، باب صلاة المسافرين.

ترجمان»[١]، وحديث «**الله أشد فرحًا بتوبة عبده من أحدكم براحلته»**[٢].

وأما اشتماله على الألفاظ المجملة، فكتفسيرهم للتوحيد بعدم التجزء والتبعيض، والتركيب، والانقسام، وتسمية أفعاله ـ تَعَالَى ـ حوادث، ونحوها، فإنَّ هذه الألفاظ تحتمل حقًّا وباطلًا، فإثباتها جملة إثبات لكل معناها المدلول بها عليه حقًّا وباطلًا، فعندئذ يقال بالباطل تبعًا لذلك، ولأنه لا دليل فيها يمحضها للحق، ويخلصها له، ومن هنا كانت معظم النزاعات بين الأمة بسبب هذه الألفاظ المشتركة المعاني.

● مسمى التوحيد عند الصوفية الاتحادية

وهم القائلون بأنَّ عين وجود اللَّه هو نفس وجود المخلوقات[٣]، بحيث لا يوجد فرق بين خالق، ومخلوق، ولا عابد، ومعبود، «**فالتوحيد عندهم: أنَّ الحق المنزه هو عين الخلق المشبه، وأنه ـ سبحانه ـ هو عين وجود كل موجود، وحقيقته، وماهيته، وأنه آية كل شيء، وله فيه آية تدل على أنه عينه، وهذا عند محققيهم من خطأ التعبير، بل هو نفس الآية، ونفس الدليل، ونفس المستدل، ونفس المستدل عليه، فالتعدد بوجود إعتبارات وهمية لا بالحقيقة والوجود، فهو عندهم عين الناكح وعين المنكوح، وعين الذابح وعين المذبوح، وعين الآكل وعين المأكول، وهذا عندهم هو السر الذي رمزت إليه هواجس الدهور الأولية، ودامت إفادته الهداية النبوية**[٤]،

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١١/١٢٨: ١٢٩)، رقم الحديث (٦٣٢٢)، كتاب (٨٠)، باب (١٤) (١٣/٢٣٤)، رقم الحديث (٧٤٤٣)، كتاب (٩٧) باب (٢٤).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١١/١٠٢)، كتاب (٤) رقم الحديث (٦٣٠٨: ٦٣٠٩)، مسلم بشرح النووي (١٧/٥٩ـ ٦٤)، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٧٢، ١٧٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/١٧٠)، وانظر الصوفية معتقدًا ومسلكًا ص (٢٢٣).

(٤) مدارج السالكين (٣/٤٤٧: ٤٤٨).

ولهم في التعبير عن مذهبهم ألفاظ شتى، وكلها تستقي من عين واحدة، ومن ذلك قولهم»: أنَّ الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم، ذاتها أبدية أزلية، حتى ذوات الحيوان، والنبات، والمعادن، والحركات، والسكنات، وأنَّ وجود الحق فاض على تلك الذوات، فوجودها وجود، وذواتها ليست ذوات الحق، ويفرقون بين الوجود والثبوت، فما كنت به في ثبوتك، ظهرت به في وجودك، ويقولون: أنَّ اللَّه ـ سبحانه ـ لم يعط أحدًا شيئًا، ولا أغنى أحدًا ولا أسعده ولا أشقاه، وإنما وجوده خاص على الذوات فلا تحمد إلا نفسك، ولا تذم إلا نفسك، ويقولون: إنَّ هذا هو سر القدرة، وأنَّ اللَّه ـ تَعَالَى ـ إنما علم الأشياء من جهة رؤيته لها ثابتة في العدم، خارجًا عن نفسه المقدسة، ويقولون إنَّ اللَّه ـ تَعَالَى ـ لا يقدر أنْ يغير ذرة مِنَ العالم، وأنهم قد يعلمون الأشياء من حيث علمها اللَّه ـ سبحانه ـ، فيكون علمهم وعلم اللَّه ـ تَعَالَى ـ من معدن واحد، ..»، **«وإنَّ التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية، في الصورة الروحانية»**[1].

ومما تقدم يمكننا أنْ نقول: أنَّ أصول توحيد الاتحادية هي:

أولًا: أنَّ اللَّه هو عين الوجود المشهود، فلا فرق بين المخلوق والخالق، وأنَّ للإله حالتين:

الأولى: حالة وجوده حالة المخلوقات في العدم، وتدعى عندهم حالة الثبوت، الثانية: حالة وجود المخلوقات في الوجود، وهي حالة الوجود.

الثاني: أن العدم يعتبر شيء حال العدم.

الثالث: أنَّ التنوع في الموجودات ما هي إلا صور شتى يتمثل بها الإله.

الرابع: أنَّ العالم قديم، ليس بمخلوق.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٧٢، ١٧٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/١٧٠)، وانظر الصوفية معتقدًا ومسلكًا ص (٢٢٣).

الخامس: أنَّ ذات الإله حلت في المخلوقات، وامتزجت بها، حتى كانت هي إياها.

السادس: أنَّ علم اللَّه وعلم المخلوقات، من معدن واحد.

السابع: أنَّ اعتبارات وجود الخالق في مخلوقات أمور وهمية، والحقيقة: أنه ليس ثم في الوجود إلا الله.

ومن هذا العرض يتبين لنا: أنَّ أصل هذه المقالة أنهم لم يفرقوا بين مباينة اللَّه ـ سبحانه ـ لخلقه وعلوه عليهم، وبين معيته لهم، وقد ناقش ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذه الطائفة، ومحصل ذلك من ما يلي:

أولًا: أنْ يقال هذه المخلوقات، التي ادُّعِيَ أنها في حال عدمها مشهودة، موجودة في علمه في حال تجليه، والتي تمثل حال التوحد بالمخلوقات في ذات واحدة، هل أوجدت بعد عدمها، أو لم تزل معدومة، فإن قيل أنها لم تزل معدومة، لزم ألا يكون شيء من المخلوقات موجودًا، وهذا باطل، بالحس، والعقل، والشرع، وإنْ قيل إنها موجودة بعد العدم، امتنع كونها رب العالمين؛ لأنَّ اللَّه لم يكن معدومًا فيوجد، فتكون خلقه وإيجاده[1].

الثاني: إنَّ كون الرب عين المخلوقات يلزم منه لوازم باطلة، وما لزم منه الباطل فهو باطل، ومن هذه اللوازم[2]:

الأول: أنَّ الكلاب، والخنازير، والشياطين، هي عين الذات الإلهية[3].

الثاني: أنَّ فرعون وقومه مؤمنون، كاملو الإيمان، عارفون بالله، على الحقيقة[4].

الثالث: أنَّ عباد الأصنام على الحق والصواب، وإنهم إنما عبدوا عين الله، ـ سبحانه ـ لا غيره[5].

---

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٢٧/٤).

(٢) انظر مدارج السالكين (٤٤٨/٣)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٧٩/٤، ٩١)، ومجموع الفتاوى (٢٥٠/٢، ٢٦٨).

(٣)، (٤)، (٥) نقض المنطق ص (١٢٣).

الرابع: أنه لا فرق بين الحرام والحلال، فالكل من عين واحدة، بل هو العين الواحدة.

الخامس: «**إن حقيقة قولهم: أنَّ اللَّه يخلق شيئًا ولا ابتدعه، ولا برأه، ولا صوره؛ لأنه إذا لم يكن وجوده إلا وجودها، فمن الممتنع أن يكون خالصًا لوجود نفسه، أو بارئًا لذاته**»[1].

السادس: أنَّ اللَّه ليس رب العالمين، ولا مالك الملك، وليس إلا وجوده، وهو لا يكون رب نفسه، ولا يكون الملك المملوك هو الملك المالك، وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه، وقالوا أنه هو مالك الملك بناء على أنَّ وجوده مفتقرًا إلى ذوات الأشياء، وذوات الأشياء مفتقر إلى وجوده، فالأشياء مالكة لوجوده فهو ملك الملك[2].

السابع: «**أنَّ اللَّه لم يرزق أحدًا شيئًا، ولا أعطى أحدًا شيئًا، ولا رحم أحدًا، ولا أحسن إلى أحد، ولا هدى أحدًا، ولا أنعم على أحد نعمة، ولا عَلَّمَ أحدًا علما، ولا علم أحدًا علم البيان، وعندهم في الجملة لم يصل منه إلى أحد لا خير ولا شر، ولا نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، ولا هدى ولا ضلال أصلًا، وأنَّ هذه الأشياء جميعها عين نفسه ومحض وجوده، فليس غير يصل إليه ولا أحد سواه ينتفع بها، ولا عبد يكون مرزوقًا أو منصورًا أو مهديًا**»[3].

الثامن: أنَّ اللَّه هو الذي يركع ويسجد، ويخضع ويعبد، ويصوم ويجوع، ويقوم وينام، وتصيبه الأمراض والأسقام، وتبتليه الأعداء ويصيبه البلاء، وتشتد به الأمراض[4].

التاسع: أنهم لم يفرقوا بين الوجود العلمي للأشياء في اللوح المحفوظ وبين الوجود العيني في خارج الذهن، حيث لم يفرقوا بين وجود الأشياء

(١)، (٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٢٧/٤).
(٣)، (٤) مجموعة الرسائل والمسائل (٧٧/٤- ٧٩)، مجموع الفتاوى (٢٤٨/٢- ٢٦٨).

في علم اللَّه قبل كونها، فإنها مثبتة عنده في أم الكتاب في اللوح المحفوظ، وبين ثبوتها في الخارج»[١].

العاشر: أنَّ دعوة اللَّه العباد إلى اللَّه مكر بهم، كما صرح به بعضهم.

الحادي عشر: جحد الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ، إذ جعلوا وجوده وجود المخلوقات، ولم يفرقوا الواحد بالعين[٢] والواحد بالنوع[٣]، «**فإنَّ الموجودات تشترك في مسمى الوجود**»، ولا يعني ذلك أنَّ كل منهما هو الآخر[٤].

ومن خلال نظرتنا في التسلسل التاريخي، ومن ثم في المذاهب والآراء العقدية المتقدمة، تبعًا لذلك يتبين: أنَّ مسمى التوحيد قد طرأت عليه الأمور التالية:

أولًا: أنَّ لفظ التوحيد قد كسي ثوب الإجمال، الذي منع تفرده للمعنى الحق، وهذا من نتائج الاشتراك الذي حصل في مسماه، وقد أشار ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ إلى هذا المعنى، قارنًا له بالسبب الموجب له بقوله: «**لفظ التوحيد، والتنزيه، والتشبيه والتجسيم، ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم**»[٥]، ومِنَ المعلوم أنَّ الاشتراك في المعاني من دواعي الإجمال في الأسماء كما قرره الأصوليون[٦]، وقد تسبب هذا

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٧٥).

(٢) الواحد بالعين هو ما يمنع تصوره وقوع الشركة فيه، فهو لا يقبل التنويع والتقسيم لأحد مِنَ الناس، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٣) الواحد بالنوع هو: ما لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه، فهو يقبل التنويع والتقسيم، كالموجود محدث وقديم، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٤) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٨٢: ٨٣).

(٥) انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٦) انظر الإبهاج شرح المنهاج (٢/٢٠٦)، المختصر في أصول الفقه ص (١٢٨)، المستصفى (١/١٥٠، ١٥٢)، إرشاد الفحول ص (١٦٨: ١٦٩).

الإجمال في خفاء الحق المدلول عليه بكلمة توحيد إذ بعد أن كانت هذه الكلمة دالة على إفراد المعبود بما يجب له من ربوبيته، وعبادته، وأسمائه وصفاته، صارت يراد بها هذا المعنى وغيره، ولا يؤثر هذا الاشتراك الحاصل عند المتكلمين على معنى التوحيد عند السلف، إذ هو مميز بإضافته إليهم، فإذا صدر على لسان واحد منهم فلا يراد به إلا المعنى الحق، وإذا صدر عن أحد المتكلمين وجب التوقف فيه، حتى يستبان المعنى المراد به، إذ الميل إلى النفي والإثبات، قبل الفهم قول بلا علم، وهو محرم شرعًا، قال ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ: «**وأما التوحيد الذي بعث اللَّه به الرسل، وأنزل به الكتب، فليس متضمنًا شيئًا من هذه الاصطلاحات، بل أمر اللَّه عباده أنْ يعبدوه وحده، ولا يشركوا به شيئًا، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها، هذا في العمل، وفي القول: هو الإيمان بما وصف اللَّه به نفسه، ووصفه به رسوله**»[1]، **وعليه فإذا ورد منسوبًا إلى أحد من السلف، فهو متمحص للحق، لا اشتراك فيه، فلا يكون فيه إجمال، بل يعرف الحق منه من حيث ألقي بلغة العرب.**

ثانيًا: تعدد المفاهيم تبعًا لتعدد الآراء والمذاهب العقدية، فقد تعددت عبارات الناس التوحيد، حسبما أملته عليهم نحلهم، ومذاهبهم العقدية: فالجهمية ضمنت التوحيد نفي الصفات والأسماء، والأشاعرة ضمنت نفي بعض الصفات، وإثبات البعض مع إثبات الأسماء، والاتحادية جعلت الرب هو نفس المخلوقات والموجودات، وهكذا وبذلك حصل ما يمكن أن يدعي بفوضى المفاهيم، حيث لم يكن لهذه الآراء ضابط تقف عنده، ولا قاعدة كلية يرجع إليها، حتى صارت المذاهب العقدية بعد إتفاق أصحابها على أصولها العامة، ذات مفاهيم جزئية لبعض أصحاب المذهب، تعبر عن

(١) نقض المنطق (١٢٤).

مسمى التوحيد عنده، وإذا أردت معرفة حقيقة ما أقوله، فعليك بمراجعة كتب الفرق، لتعرف إلى أي مدى وصل إليه هذا النوع من الفوضى[١]، فإنها كدرت الحياة الإسلامية؛ حيث أثرت هذه المفاهيم في الجوانب الفكرية، والعقدية للأمة، مما أحدث بعد ذلك ما يسمى بصراع المفاهيم، في إطار العقيدة الإسلامية، فاشتغلت الأمة بذلك عن وظيفتها الكبرى، وهو ما أخبر الله عنه بقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨].

بل بلغ الأمر ما هو أعظم من ذلك، وهو خفاء الحق الذي أنزله الله، بل صار عند بعض الأمة هو الباطل الذي يجب رده وعدم قبوله، فانقلبت بذلك موازين القلوب، فأنكرت الحق، وجانبت الباطل، ووقع آخر هذه الأمة في أسلافهم، فنسبوا لهم الجهل بالدين، وعدم العلم بالحق، وتنكر لنصوص الكتاب والسنة، وعورضت بالموازين المنطقية، والأقيسة العقلية، الموافقة في مادتها، وصورتها، ونتائجها، ما كانت عليه عقائد اليونان، وظهر في دنيا المسلمين ما يدعي بفلاسفة الإسلام وفلسفته، مع أنها لا تمثله، ولا تهتدي بهديه، ولا تعتمد مصادره.

ثالثًا: استبدال الألفاظ الشرعية بالألفاظ البدعية.

ونتيجة من نتائج الانقسام العقدي، والتعدد الفكري، أخذ كل أصحاب مذهب يعبرون عما اعتقدوه بألفاظ خاصة بهم، وهذه الألفاظ تنقسم إلى قسمين:

الأول: ألفاظ شرعية أخرجت عن مدلولها الشرعي إلى معاني أخرى أرادها صاحب المذهب العقدي، كلفظ «**تأويل**»: فإنَّ معناه الشرعي: إما

---

(١) انظر نقض المنطق ص (١٢٣)، انظر التبصير في الدين ص (٢٣-٢٥)، انظر الفرق بين الفرق (١٥، ٢٠).

التفسير، وإما الحقيقة[١]، وأما عند المتكلمين فهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح[٢]، إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به، وكلفظ التوحيد، الذي يعبر عن إفراد اللَّه بعبادته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته، وأما عند المتكلمين فهو يعبر عن نفي الصفات أو بعضها، وكلفظ التمثيل الذي يطلق على مماثلة الخالق للمخلوق، وأما عند أهل البدع فهو إثبات الصفات والأسماء، أو إثبات الأفعال الاختيارية.

الثاني: ألفاظ لم ينطق بها الشرع ولا استعملها، فيعبروا بها عن المعاني الباطلة التي أرادوا بنفيها نفي علو اللَّه على عرشه، واستوائه عليه وكنفي التركيب والتجزيء، والبعض، والتعدد[٣]، الذي أرادوا به نفي الصفات.

وهذه الألفاظ تارة تكون ألفاظًا لغوية لها مدلولات حقة، فاستعملت في غير مدلولاتها في اللغة: كالتركيب، والتجزيء، والتبعيض، وأخرى نقلت عن إحدى اللغات غير العربية، واستعملت في المعاني المراد بها، وذلك كلفظ: الجوهر الفرد[٤]، والهيولي[٥]، والأسطقس[٦]، والهوهو[٧]، ونحوها مِنَ الألفاظ المأخوذة عن اللغة اليونانية، واستغنوا بهذه الألفاظ عما ارتضاه اللَّه ورسوله من الألفاظ التي جعلها تعبر عن دينه، وتظهر معاني شرعه، هذا في جانب المنقول عن لغة أخرى، وأما في

---

(١)، (٢) انظر مختصر الصواعق (١٢، ١٣)، الفتوى الحموية عن مجموعة النفائس ص (١٠٨: ١٠٩)، انظر نقض المنطق (٥٧، ٥٨).

(٣) انظر مختصر الصواعق (١٢، ١٣)، الفتوى الحموية عن مجموعة النفائس ص (١٠٨، ١٠٩)، انظر نقض المنطق (٥٧: ٥٨).

(٤) انظر لباب المعقول ص (٢٧ - ٣٤)، انظر التعريفات للجرجاني (٧٩).

(٥) انظر لباب المعقول ص (٥٥)، انظر التعريفات ص (٢٥٦).

(٦) انظر لباب المعقول ص (٥٧)، انظر التعريفات ص (٢٤).

(٧) انظر لباب المعقول ص (٥٧)، انظر التعريفات ص (٢٥٧).

الجانب الآخر وهو المنقول عن لغة الشرع، فقد ألبسوه لباس زور، وحملوه على غير محمله، وعبروا به عما ليس له، ولا مناسبة لفظية ولا معنوية بينه وبين المعنى المنقول إليه، وادعوا أنَّ ذلك من قبيل المجاز اللغوي، مع أنَّ هذا المجاز لا بد وأنْ تربطه بالمعنى المنقول إليه رابطة لفظية أو معنوية يعبر عنها بالقرينة، هذا على فرض ثبوت المجاز، وبفعلهم هذا روجوا للباطل، وسهلوا سبل دخوله على الأمة، ومهدوا للباطنية الملاحدة أنْ يدعوا ما ادعوه على الشرع والشارع من اعتقاد ظاهر وباطن للشريعة.

رابعًا: دخول المعاني البدعية في مسمى التوحيد.

مما تقدم تبين لنا: ما اشتمل عليه مسمى التوحيد عند السلف من نقاء وصفاء في مصدره، الاقتداء بالكتاب والسنة ومعقولهما؛ الأمر الذي جعل مذهب السلف خاليًا من كل بدعة لفظية أو معنوية، والذي كان عكسه بالنسبة إلى غيرهم؛ فقد دخل في مسمى التوحيد نفي الصفات والأسماء، والقول بالجبر، أو إنكار القدر، وإنكار أفعال الرب الاختيارية، ونحوها من المقالات التي أظهرنا في مناقشتنا السابقة بطلانها على سبيل الإجمال.

ولا شك أنَّ ذلك قد أخرج التوحيد عن مسماه الشرعي واللغوي؛ فإنَّ التوحيد في اللغة العربية لا يتضمن شيئًا من الدلالة على المعاني البدعية، بل ولا يدل عليها؛ لأنَّ واضع اللغةلم يضع هذه الكلمة لهذه المسميات - كما تقدم بيانه - لا حقيقة، ولا مجازًا، وكذلك الشرع أجرى مسمى هذه الكلمة على ما جرت عليه اللغة، وزاد على ذلك المعنى القرآني الذي أراده اللَّه بألفاظ كتابه، وأراده الرسول بألفاظ سنته، إذ السنة لا تخرج عن مدلول القرآن أو لازمه، فلا تأتي بما ينقضه أو يخالفه، والشارع لم يُضَمِّن ألفاظه، ومعانيه المعاني الباطلة، ولا أول عليها، ولا أمر بها، ولا جعلها من

لوازم لفظه ولا معناه، لا حقيقة ولا مجازًا؛ إذ لو أراد ذلك لدل عليه بصريح عبارته، أو نبه إليه بإشارته الدالة، بحيث لا تترك مجالًا لاختلاف الآراء، لا سيما وأنَّ اللَّه قد أخبر عن إكماله الدين فقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهو القائل أيضًا عن كتابه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، مما يدل على أنَّ كتاب الله، وسنة رسوله لم تتركا شيئًا من أمر الدين، مما فيه أهمه: وهو عقائد القلوب المعول عليها في المعاد والمعاش، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المخاطب إما قليل العلم، أوعي في الكلام، أما مع كمال علمه وفصاحته التي أعجزت البشر، فلا يتصور ذلك(١)؛ لأنَّ لازمه القدح في علم اللَّه أو خطابه، وإذا كان اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

خامسًا: قصر التوحيد على بعض مسماه

مما تقدم علم أنَّ دلالة كلمة التوحيد بالمطابقة في الكتاب والسنة هي:

أولًا: التوحيد في الأفعال: كالخلق والرزق، والإحياء والإماتة.

ثانيًا: التوحيد في العبادة: كالذبح والنذر، والسجود والركوع.

ثالثًا: التوحيد في الأسماء والصفات: كالعليم والعلم، والسميع والسمع.

وهذا المدلول نفسه هو الذي اتفقت عليه كلمة سلف الأمة، لكنَّ هذا المدلول ما فتئ إلا وأنواره قد أطفئت، وأعلامه قد نكست، نتيجة لذلك الخلاف العقدي الذي احتدم بين أرباب المذاهب العقدية، والذي انحسر عن خفاء معنى التوحيد الحق، وقصرت كلمة توحيد على التوحيد في الأفعال، وصار معنى شهادة أنْ لا إله إلا اللَّه هو: القدرة على الاختراع،

---

(١) انظر الفتوى الحموية من مجموع النفائس (١٠٢: ١٠٥)، انظر نقض المنطق (١١٧).

والخلق، والايجاد، وصار معنى الإله هو: القادر على ذلك[1]، دون الدلالة على إفراده - تَعَالَى - بالعبادة، وتوحده بأسمائه وصفاته، وبذلك ضاق معنى كلمة توحيد، وخرجت عن كونها كلمة جامعة مانعة، إلى كلمة قاصرة عن الدلالة على الحق الذي أراده اللَّه ورسوله، هذا وإنَّ الأمة الإسلامية قد حصرت ثمرة هذا القصور والانحراف في مسمى كلمة توحيد، فأصابها مِنَ الفساد العقدي، وما يتبعه مِنَ الفساد السلوكي، ما يتناسب وهذا المفهوم القاصر، الذي ينبئ عن فساد في التصور الذهني، قد انبنى عليه واقع عملي، وبذلك دخل الانحراف في العقيدة من جهتين:

الأولى: جهة العلم، **والثانية**: جهة العمل.

فأما من جهة العلم؛ فلقصور الكلمة اصطلاحًا عن الدلالة على كل المعنى المراد بها شرعًا.

وأما من جهة العمل؛ فلترتيب الأخطاء العقدية العملية على ذلك القصور في المدلول.

وبذلك يعلم أنَّ بيان ابن تيمية عن مسمى التوحيد هو التعريف السالم مِنَ المعارضة؛ ذلك لعدة أمور:

أولًا: خلوه مِنَ البدعة اللفظية، والمعنوية.

ثانيًا: موافقة الكتاب والسنة معنى ولفظًا؛ فإنه يعبر عن المعنى الشرعي بالتعبير الشرعي الدال عليه.

ثالثًا: كونه التعريف الجامع، المانع؛ فهو جامع لمتعلقات كلمة التوحيد، ومانع من دخول ما ينافيها في مسماه.

---

(١) انظر منهاج السنة (٢/٦٢)، انظر التدمرية عن مجموعة النفائس (٦٦، ٦٧) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٩).

رابعًا: أنَّ تعريفه موافق لما جاء عن السلف الصالح.

خامسًا: خلوه من كل تعقيد لفظي: كالألفاظ المجملة، أو معنوي: كاستعمال اللفظ الشرعي في غير ما وضع له شرعًا، أو لغة.

سادسًا: خلوه مِنَ الأفكار الدخيلة التي بنيت عليها بعض المذاهب العقدية: كنظرية الجوهر الفرد، ونظرية الأعراض، ونظرية حلول الحوادث في الذات.

وبهذا يكون تعريفه للتوحيد هو المختار عندنا، واللَّه أعلم والموفق للصواب.

* * *



الفصل الثاني

أصول ابن تيمية المنهجية
في بيان التوحيد



أصول ابن تيمية المنهجية في تقرير التوحيد

وباستقراء كتب ابن تيمية، والنظر في ألفاظه، والبحث عن مقاصده عن طريق المقارنة، وتتبع الجزئيات والأمثلة، ظهر لي أنَّ أصول ابن تيمية المنهجية تنحصر في عدد مِنَ الضوابط الجامعة، والقواعد الكلية، التي يمكن من خلالها الكشف عن الأسلوب الذي سلكه ابن تيمية في معالجة الموضوعات المختلفة التي تتعلق بتقرير التوحيد، لا سيما وأنَّ هذا الموضوع ـ وهو تقرير التوحيد ـ قد أخذ حيزًا ليس بالقليل من جهد ابن تيمية التأليفي، ومن خلال دراستنا لمنهجه هذا، سنحاول أنْ نشير إلى مدى تأثيره في الجزئيات العقدية التي تناولها هو بالبحث والمناقشة.

الأصل الأول
اعتبار النصوص مِنَ الكتاب والسنة

ونعني بالنص هنا: الدليل مِنَ الكتاب والسنة[1]، لا النص بمعناه الأصولي، وإنْ كان الدليل عند ابن تيمية لا يكتسب النصية الأصولية إلا بأحد أمرين[2]:

الأول: ألا يفهم منه إلا معنى واحدًا، فلا طريق للاحتمال فيه، وهو النص الذي بمعناه الأصولي.

الثاني: ما دل عليه الاستعمال الشرعي، بحيث عرف من تصرف الشارع ألا يستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى، وإنْ احتمل غيره وصفًا أو ورد قليلًا في الشرع، وهذا عنده هو الأكثر في نصوص الشريعة.

---

(١)، (٢) المسودة ص (٥٧٤)، مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩)، انظر المنحول ص (١٦٥)، الجواب الصحيح (٢٧٥/٤، ٢٧٦)، انظر الفتاوى الكبرى (٤٩٣/١).

وأما الأول فإنه قليل بل قد يكون نادرًا[١]، والمختار عند الغزالي[*] هو أنَّ النص ما لا يتطرق إليه تأويل[٢]، وقد وافق ابن القيم شيخه في معنى النص، فقال: «**إنَّ كون اللفظ نصًّا يعرف بشيئين:**

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وصفًا: كالعشرة.

الثاني: ما أطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلًا، ولا مجازًا، وإنْ تطرق ذلك لبعض أفراده»[٣].

وهو يعتقد أنَّ النصوص وافية بمقاصد الشريعة، ولا سيما منها العقدية[٤]، ولا يرتضي مقولة بعض أهل العلم بأنَّ النصوص متناهية، والحوادث ليست كذلك، إذ كيف تصح هذه المقالة بعد إخبار اللَّه بكمال الدين[٥] كما قال ـ تَعَالَى ـ ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ووجه وفائها عنده أنَّ اللَّه بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد[٦]، وقال: «**الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور**

---

(١)، (٢) المسودة ص (٥٧٤)، مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩)، انظر المنحول ص (١٦٥)، الجواب الصحيح (٢٧٥/٤، ٢٧٦)، انظر الفتاوى الكبرى (٤٩٣/١).

(*) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الفقيه الأصولي المتكلم، ولد سنة (٤٥٠) في طوس من أعمال خراسان، وتوفي فيها سنة (٥٠٥)، كتاب الوفيات (٦٦)، طبقات الشافعية (١٩٢ـ ١٩٥).

(٣) بدائع الفوائد (١٥/١).

(٤) مجمـوعة الـرسائل الكبرى (١٩١/١)، انظر الفتاوى (١٩/ ١٧٦)، الفتاوى الكبرى (٣٠٠/٥)، انظر الاستقامة (٦/١، ٧)، النبوات (٢١٤).

(٥) قارن إرشاد الفحول ص (٢٠٤)، انظر إعلام الموقعين (٣٢٣/١).

(٦) مجموعة الفتاوى (٢٨٠/١٩).

الدين»[١]، ويقرر أنَّ العبد برجوعه لكتاب اللَّه وسنة رسوله، يحصل له الكمال الفكري، والنور القلبي، فتصح موازين عقله وتشرق أنوار نفسه، نتيجة لما تحصل عليه.

مِنَ العلم الذي استنارت به بضيرته، قال ـ رحمه اللَّه ـ: **«وجماع الأمر في ذلك أنَّ الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله، وسنة نبيه، وقصد اتباع الحق، وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء اللَّه وآياته، ولا يحسب الحاسب أنَّ شيئًا من ذلك يناقض بعضه بعضا البتة**[٢]؛ **ومن هذا يتبين لنا: أنَّ ابن تيمية ينص على أنَّ هذا الفهم، والعلم المستلزم لآثاره لا يحصل إلا بعدة أمور:**

الأول: أنْ يكون قصده مِنَ النظر في الكتاب والسنة تدبرهما، والحرص على فهم ما دلا عليه، فلا يعرض الشبه، ثم يطلب بعد ذلك الدليل عليها، لكن يجعلهما إمامًا يهتدى به، ويرجع إليه، وهذا ما يدل عليه قوله: «**إنَّ الناس عليهم أنْ يجعلوا الله، ورسوله هو الأصل، والمنبع، والإمام المقتدى به**»[٣]، **والمراد بجعلهما أصلًا: أنْ تعرض عليهما جميع الأدلة والاستنباطات، ويكونان هما القاضيين عليها، والمحكمين فيها دون غيرهما.**

ولذا فلا يتوقف العلم والعمل بمدلولهما إلا على مجرد ثبوته مقررًا فيهما، قال ـ رحمه اللَّه ـ: أنَّ ما أخبر اللَّه به أخبر الرسول به عن ربه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة، وجب على كل مؤمن الإيمان به وإنْ لم

---

(١) مجمـوعة الرسائل الكبرى (١/١٩١)، انظر الفتاوى (١٩/ ١٧٦)، الفتاوى الكبرى (٥/٣٠٠)، انظر الاستقامة (١/٦، ٧)، النبوات (٢١٤).

(٢) الفتوى الحموية من مجموع النفائس ص (١٥٥).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/١٧)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٨٧).

يفهم معناه[١]، ولا يجب انتظار حصول علـم التفصيل، فتلك مرحلة أخرى يجب الإيمان بها بعد ظهورها، قال ـ رحمه اللَّه ـ: «**إنه يجب علينا أنْ نصدقه في كل ما أخبر به، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك، كان ذلك من زيادة العلم والإيمان**»[٢].

الثاني: قصد اتباع الحق المدلول عليه بالكتاب والسنة، وذلك بتوجه إرادة العبد نحو ذلك مخلصًا لله في قصده، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، قارنًا ذلك بكمال العناية، والحرص على الوصول إليه، مستحضرًا حاجته له، وموقنًا أنَّ ذلك هو سبيل نجاته، وكمال حاله في الدنيا والآخرة، عالمًا تمام العلم أنَّ طريقه المتعين للوصول إلى الحق إنما هو الكتاب والسنة، وقد عرف ابن تيمية الحق بأنه: ما بعث اللَّه به رسله، وأنزل به كتبه، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، فإنْ وافقه فهو حق، وإنْ خالفه فهو باطل، وإنْ لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجملًا، لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه، فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم[٣]، إذ العلم عند ابن تيمية هو: «**ما قام به الدليل**[٤]**، والنافع منه ما جاء به الرسول**»[٥]، ووجه: أنَّ الحق لا يعرف إلا من جهة الكتاب والسنة، عند ابن تيمية، وهو ما أشار إليه بقوله: «**فأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية، فهذه العلم فيها ما أُخِذَ عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها،**

---

(١) التدمرية ص (٢٧، ٢٨).

(٢) مجموعة المسائل والرسائل (٢/٨٧)، انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٥٥، ٤٥٦)، انظر النبوات (٢٤٨).

(٣)، (٤)، (٥) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢، ١٠٣).

وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، ومن سوى الرسول إما أنْ يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أنْ لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك، فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أنْ يكون بيانه ناقصًا، ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان[١].

الثالث: الإعراض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء اللَّه وآياته، فيحكم ألفاظ الكتاب والسنة ومدلولاتها، دون زيادة أو نقص، وتقدم دلالة الألفاظ الشرعية على مقصود الشارع على مدلولاتها اللغوية والعرفية.

وذلك أنَّ الحقائق ثلاثة أنواع:

حقائق شرعية، وحقائق لغوية، وحقائق عرفية[٢].

وهذا ما أبانه ابن تيمية بقوله: «**الأسماء التي عَلَّقَ اللَّه بها الأحكام في الكتاب والسنة، منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، ومنها ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم، فما كان مِنَ النوع الأول فقد بينه اللَّه ورسوله، وما كان مِنَ الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به، لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة**»[٣].

ولا يلزم عند ابن تيمية من كون الشارع قد استعمل اللفظ في مدلول شرعي، أو يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود معرفة مراد

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢، ١٠٣).

(٢) مجمـوعة الرسائل الكبرى، الفرقان بين الحق والباطل (١/٢١)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/١٥٥)، الإيمان ص (٢٧١).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥، ٢٣٦).

الشارع به وكفى، وهذا لا يعرف إلا من طريق الرسول ﷺ دون غيره[١].

ويكون الإعراض عن تحريف الكلم عن مواضعه بأنْ يبتعد عن أمرين:

الأول: ألا يحيد بالنصوص عن الحق الثابت لها بأنْ يعين لها معاني ما أنزل اللَّه بها من سلطان، فيعطل بذلك دلالة النصوص على المراد منها بأنْ يصرفها عن معانيها الحقة إلى معاني أخرى بوجه المجازات والاستعارات[٢].

الثاني: ألا يغير ألفاظها باستعمال الأوجه النحوية، أو الاشتقاقات الصرفية.

فمن الأول تحريف قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] برفع لفظ الجلالة على الفاعلية، إلى نصبه على المفعولية، يقصد نفي صفة الكلام عن رب العالمين.

ومِنَ الثاني قول بعضهم: أنَّ كلم مِنَ الكلم بفتح الكاف وسكون اللام، وهو الجرح.

وقد قسم ابن تيمية الناظرين في النص القراني إلى قسمين:

القسم الأول: من اعتقد معاني، وحاول أنْ يحمل ألفاظ القرآن عليها.

القسم الثاني: من فسر القرآن بناء على مدلولات اللغة العربية، دون نظر إلى مقاصد الشارع، ومراميه، وسياق الكلام، وكل من هؤلاء وهؤلاء عنده غلطوا من جهة أنهم حَمَّلوا الألفاظ غير المعاني المدلول بها عليها، وإنْ كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق، والأولون انقسموا إلى قسمين:

الأول منهما: من يسلب لفظ القرآن ما يدل عليه ويراد به.

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥، ٢٣٦).

(٢) انظر النبوات ص (٤٩).

الثاني منهما: من يحمل لفظ القرآن على ما لا يدل عليه ويراد به. ثم عقب ابن تيمية على هذين القسمين الأخيرين، بأنَّ كلا منهما لا يخلو من أحد تقديرين:

الأول منهما: أنْ يكون ما نفاه أو أثبته معنى باطلًا، وحينئذ يكون الخطأ في الدليل ومدلوله.

الثاني منهما: أنْ يكون ما نفاه أو أثبته معنى حقًا، فيكون الخطأ في الدليل دون المدلول؛ وذلك لعدم دلالة الدليل على هذا عليه، وإنْ كان المدلول في ذاته حقًا، ومثل للخطأ في المدلول والدليل بأهل البدع المخالفين للحق، فإنهم مرة يتأولون القرآن حسب آرائهم، وأخرى يتأولون ما يخالف مذهبهم[١]، ومثل للخطأ في الدليل دون المدلول بتفاسير كثير مِنَ الصوفية، والوعاظ، والفقهاء، فإنهم يفسرون القرآن بمعاني صحيحة، لكنها غير مرادة مِنَ النص القرآني[٢].

* * *

(١) انظر النبوات ص (٤٩).

(٢) سورة النساء آية (١٦٤).

منهج ابن تيمية في تفسير النصوص

❑ وهو قسمان:

● أحدهما: بيان تفسيرها بالنقل الشرعي:

يقرر ابن تيمية أنَّ الطريق الأمثل لفهم كتاب الله: هو الرجوع إلى القرآن نفسه، وذلك بعرض الآية على مثيلاتها في كتاب الله، فما جاء مجملًا في آية بين في أخرى، واللَّه أعلم بكتابه، فهو أولى من شرح كلامه وبيان مراده، فإنْ لم يجد في القرآن ما يبينه، رجع للسنة لأنها الوحي الثاني، والرسول أعلم بمراد ربه، فإنْ لم يجد يرجع لأقوال الصحابة لأنهم حضروا تنزيل القرآن، وهم أهل عربية فصحى، والقرآن قد أنزل بلغتهم، فهم أعلم الناس بتصاريف اللسان العربي، فإنْ لم يجد فعن التابعين؛ لأنهم أخذوا عن الصحابة رضي الله عنهم وعصرهم أصفى وأنقى مِنَ البدع[1].

يقول ابن تيمية: «**وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك، كان مخطئًا في ذلك، بل مبتدعًا وإنْ كان مجتهدًا، مغفورًا له خطأه**»[2]، ثم قال: «**فمن أصول العلم بذلك: أنْ يعلم الإنسان القول الذي خالفوه، وأنه الحق، وأنْ يعرف أنَّ تفسير السلف يخالف تفسيرهم، وأنْ يعرف أنَّ تفسيرهم محدث مبتدع، ثم أنْ يعرف بالطرق المفصلة فساد تفسيرهم بما نصبه اللَّه مِنَ الأدلة على بيان الحق**»[3]، ثم عرج على السنة وبين أنَّ الخلاف بين الناس في فهم مدلول الحديث

---

(١) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩٣، ٩٥، ١٠٢).
(٢) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩١).
(٣) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩١، ٩٢).

حاله كحاله بالنسبة للقرآن الكريم»، فقال: «**وكذلك وقع مِنَ الذين صنفوا في شرح الحديث وتفسيره مِنَ المتأخرين من جنس ما وقع بما صنفوه من شرح القرآن وتفسيره**»[١].

وقد أشار ابن تيمية لسبب خطير من أسباب الخطأ في فهم الكتاب والسنة، وهو أنْ يكون الإنسان قد نشأ على اصطلاح معين، فيريد حمل ألفاظ الكتاب والسنة عليه، ويحاول أنْ يفسرها بناء على ذلك، قال ـ رحمه اللَّه ـ: «**ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام اللّه ورسوله: أنْ ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أنْ يفسر كلام اللّه بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها**»[٢]، وذلك كأنْ يكون معنى الواحد عنده هو الذي لا يشار إليه، فإذا ورد في القرآن أو السنة حمله عليه، واعتقد أنه المراد.

● **الثاني: بيان تفسيرهما بالرأي:**

ويرى ابن تيمية تحريم تفسير القرآن الكريم بالرأي المجرد[٣]، وشَدَّدَ في ذلك، لأنَّ هذا يؤدي إلى تفسيره حسبما تمليه الأهواء، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال ﷺ: «**من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**»[٤].

قال ـ رحمه اللَّه ـ: «**فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر، لكان قد**

---

(١) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩٢).

(٢) مجموعة المسائل والرسائل (٣/٨٢)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٥٤٤).

(٣) انظر مقدمة أصول التفسير ص (١٠٥)، المسودة (١٧٤).

(٤) رواه الترمذي عن ابن عباس ـ في سننه (٤/٢٦٨)، رقم الحديث (٤٠٢٢: ٤٠٢٣)، كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه رقم (١)، وقال حسن صحيح، وأحمد في مسنده (١/٢٣٣، ٢٦٩، ٣٢٣، ٣٢٧).

أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل، فهو في النار وإنْ وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخف جرمًا ممن أخطأ، والله أعلم»[١].

والمراد بالرأي المحرم عنده: هو ما لا مستند له من نقل شرعي أو لغة. قال ـ رحمه الله ـ: «**فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعًا، فلا حرج عليه**»[٢].

قلت: ووجه ذلك والله أعلم أنَّ أصحابه تكلموا في تفسير القرآن الكريم، واختلفوا في مدلولاته، ولا شك أنَّ كل ذلك لم يكن منقولًا عن الوحي المنزل على الرسول ﷺ، فدل ذلك على أنَّ السلف تكلموا في القرآن بغير نقل، ولكنهم كانوا عالمين بلغة الوحي وما قارنها مما يبين المعنى ويوضحه.

والذي يظهر لي[٣]: أنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية لم يرد بتفسير القرآن الكريم باللغة العربية أنْ يفسر بها مقطوعة من سياق الآي، ومدلولات الألفاظ الشرعية إنْ كانت ذات حقائق شرعية؛ لأنَّ تفسير القرآن باللغة العربية المجردة عن ذلك يخرج المعاني القرآنية في الكثير عما أراده الله منها. إذًا: فالمقصود باللغة في كلامه ما هو أعم وأشمل مِنَ العربية، فتدخل فيها لغة الشارع في التعبير عن مراداته ومقاصده من كلامه، وهذا ما يفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

ومما تقدم بيانه يتبين لنا: أنَّ تفسير القرآن الكريم بالرأي عند ابن تيمية ثلاثة أقسام:

أحدها: تفسيره بالرأي المستند للنقل، فهذا واجب.

---

(١) مقدمة في أصول التفسير ص (١٠٨).

(٢) مقدمة في أصول التفسير ص (١١٤).

(٣) انظر الإتقان في علوم القرآن (٢/٢٢٩)، انظر رسالة في مبادئ التفسير ص (١٥)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٤٩٣)، المسودة (١٧٥).

الثاني: تفسيره بالرأي المستند للغة، مع مراعاة سياق الآي، ودلالة ألفاظ الشرع، فهذا جائز.

الثالث: تفسير بالرأي الذي لا يستند لا إلى نقل ولا إلى لغة، فهذا محرم.

❑ موقفه في معاني النصوص:

ويمكن حصر موقفه من ذلك في عدة خطوات، حاصرة لمجريات الكلام فيه:

أولًا: تقرير ابن تيمية أنه يجب الإيمان بما جاء به الرسول، سواء فهمنا معناه أو لم نفهم، وذلك لعلمنا التام بصدق الرسول فيما جاء به، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٣٣]، وضرب ابن تيمية لذلك مثلًا تقريبيًّا، وهو قبول ما قاله الطبيب النصراني واليهودي، مع علم المريض بكمال عداوته له، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، فلئن نقبل ما جاء به الرسول مع علمنا بصدقه أولى وأحرى.

والإيمان بمدلولات الأخبار نوعان:

أ ـ الإيمان المجمل:

وهو الإيمان بما جاء الرسول به إجمالًا، وذلك فيما لم يصل إليه علمنا على التفصيل، وهو فرض على الأعيان.

ب ـ الإيمان التفصيلي:

وهو يختلف باختلاف قدر المكلفين، فيجب على كل أحد من علم التفصيل ما يطيقه ويقدر عليه، فهو فرض على الكفاية، فما علمه المكلف وجب عليه الإيمان به على الأعيان[1]؛ لأنَّ ذلك داخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وتبليغ ما بعث به الرسول ﷺ[2].

---

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٥١: ٥٢)، انظر الإيمان (٣٢٩، ٣٩٠، ٣٩١)، انظر شرح حديث النزول (٧٩).

وأما بالنسبة للأمة، فيجب على من يلي أمر المسلمين أنْ يفرغ مِنَ الأمة من له قدرة على تحصيله؛ حتى يحفظ للأمة دينها.

ثانيًا: يقرر ابن تيمية أنَّ القرآن كله محكم المعاني، على معنى أنه واضح في دلالته على ما أراد اللَّه بخطابه، بحيث لا يشتبه بغيره، وعليه فليس في القرآن متشابه المعنى، وإنْ كان قد يشتبه على بعض الناس ما لا يشتبه على غيرهم، وأما متشابه الحقيقة بحيث لا تعلم، فإنَّ هذا موجود إلا أنَّ اللَّه لم يصفه بأنه لا معنى له أو لا تفسير، ولم يقل فيه ربنا بأنَّ تفسيره ومعناه لا يعلمه إلا الله، وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فأخبر أنَّ تأويله لا يعلمه إلا هو ـ سبحانه ـ، ولم ينف علم أولي العلم بمعناه، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، فبين أنَّ المقصود من إنزاله هو تدبره، وما لا معنى له ولا تفسير لا يمكن تدبره، فلا يؤمرون بتدبره(١)، وعليه فيتقرر أنَّ ألفاظ الكتاب والسنة لها معاني، وأنَّ هذه المعاني محكمة واضحة، مفهومة المراد من حيث يفهم كلام العرب، وقد اعتُرِضَ على هذا القول بأنه قد ورد عن السلف ما يدل على وجود المتشابه في القرآن الكريم، وذلك أنهم سموا بعض ما استدل به الجهمية متشابهًا، فأجاب عنه ابن تيمية من وجوه:

الأول: أنَّ هذا التشابه نسبي، فقد يشتبه على بعض الناس ما لا يكون متشابهًا عند غيره، وعندئذ يكون المتشابه في ذهن صاحب الشبهة، لا في النص من كتاب اللَّه وسنة رسوله(٢).

الثاني: أنْ يقال أنَّ الذي نفاه ربنا هو تأويل المتشابه، لا معناه، ولا

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/٧، ٨) رسالة الإكليل.

(٢) انظر الرد على الزنادقة والجهمية ص (٨)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤٢).

معنى القرآن كله[١]. قلت: وهذا مبني على أنَّ معنى التأويل هو حقيقة الشيء التي يؤول إليها، وعليه فلا يتسلط النفي إلا على نفي علمها دون المعنى اللغوي للفظة القرآنية؛ لأنَّ معاني القرآن موضوعة لمعاني قصدت بالتركيب اللفظي للآيات، ووضعها مِنَ الله لكنها موافقة لوضع اللغة، فلا بد وأنْ تكون دالة على ما وضعت له مِنَ المعاني.

الثالث: أنَّ الصحابة ﷺ نقلوا القرآن الكريم نقل مصدق بما فيه، وكانوا يتعلمون ألفاظه ومعانيه، ولم يذكر أنَّ أحدًا منهم توقف في تفسير آية من كتاب الله، بل المنقول عنهم خلاف ذلك[٢].

واعترض أيضًا على ذلك بأنَّ الرسول ﷺ دعا لابن عباس[٣] فقال: «**اللهم فقهه في الدين، وعلّمه التأويل**»[٤].

فأجاب ـ رحمه الله ـ بأنَّ ذلك تأويل الأمر والنهي، وهذا مما يعلمه الرسول ﷺ والعلماء من بعده، كما أنه في هذا النص لم يقل تأويل كل القرآن[٥]. قلت: بل جاء التأويل معطوفًا على ما قبله، والعطف يقتضي

(١) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (١/٣٠).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (١/٣٢)، مجموع الفتاوى (٤/٧٠).

(٣) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم أبو العباس، ابن عم الرسول ﷺ، ولد بالشعب حين حضرت قريش بني هاشم وله عند موت النبي ﷺ ثلاثة عشرة سنة، دعى له الرسول بالفقه وتأويل القرآن الكريم، عالم الأمة، وجيهًا، مات بالطائف سنة (٦٨) وعمره على الراجح (٧١). انظر الاصابة (٦/١٣٠ـ ١٤٠) رقم الترجمة (٤٧٧٢)، انظر طبقات الفقهاء (٤٨، ٤٩)، كتاب الوفيات (٨٤).

(٤) رواه أحمد في مسنده بلفظه هذا (١/٢١٤، ٢٦٦، ٢٦٩، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٩)، وهو في البخاري ومسلم بلفظ (اللهم فقه في الدين)، أو (اللهم فقهه)، انظر فتح الباري (١/ ٢٤٤)، كتاب (٤) الوضوء، باب (١٠) باب وضع الماء عند الخلاء، قسم الحديث (١٤٣)، مسلم بشرح النووي (١٦/٣٧) باب فضائل الصحابة.

(٥) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (١/٣٥، ٣٦).

التشريك في الحكم[١]، وعلى أقل الأحوال هو يقتضي المناسبة بين المتعاطفين، ووجه المناسبة هذا: أنَّ الدين هو الأمر والنهي، والتأويل يكون علم آيات الأمر والنهي، قلت: وهذا الذي قرره ابن تيمية أمر ظاهر لمن تدبر.

وأما ما ورد في القرآن من تسميته كله محكمًا ومتشابهًا، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، فالمراد بالإحكام: هو الجودة والإتقان في لفظه ومعناه، ومفرداته وتراكيبه، وأساليبه وسياقاته.

والمراد بالمتشابه: أنه يشبه بعضه بعضًا في ذلك كله، وهو ما يُطْلِقُ عليه ابن تيمية الإحكام العام، والتشابه العام.

وأما ما ورد من تسمية بعض آياته محكمًا، وبعضه متشابهًا، كما في قوله جل شأنه ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالمراد بالمحكم: ما وضحت دلالته، وبانت مقاصده، بحيث لا يكون فيه إشكال لفظي ولا معنوي، فلا يشتبه بغيره البتة، والمراد بالمتشابه: كون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه آخر، نحو آيات الصفات، وهو ما يطلق عليه ابن تيمية اسم الإحكام الخاص والتشابه الخاص، ومحل التشابه عند ابن تيمية هو القدر المشترك بين المعنيين، بحيث يتشابهان فلا يتميز إحداهما عن الأخرى، فتحصل عندئذ الشبه، فلا يظهر الحق مِنَ الباطل[٢].

رابعًا: إنَّ من ألفاظ الكتاب والسنة ما علمت بالاستقراء كونها ذات

---

(١) انظر الإيمان (١٦٣).

(٢) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن (٢/١٦٧)، المفردات ص (١٢٨، ٢٥٤، ٢٥٥)، الإتقان في علوم القرآن (٢/٣ـ ٧)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤١، ٤٢).

دلالة واحدة في جميع مواردها، فإذا عرف معناه في الكتاب والسنة وجب حملها عليه، وعندئذ فلا حاجة لأقوال أهل اللغة، لأنَّ بيان صاحب الكلام أقوى من بيان غيره[١]؛ ويوجب ابن تيمية أنْ تعرض ألفاظ القرآن والسنة على نظائرها فيهما، فلا بد من معرفة لغة القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن أمثلة هذه الألفاظ: الإيمان، الإسلام، الصلاة، الزكاة، الظلم، النفاق، الكفر، فإنَّ الشارع الحكيم قد بين المراد بهذه الألفاظ بيانًا لا يحتاج بعده إلى الاستدلال على ذلك، بالاشتقاق، وشواهده استعمال العرب ونحو ذلك، ولهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان اللَّه ورسوله؛ فإنه شاف كاف[٢]، ويقرر ابن تيمية أنَّ أمثال هذه الألفاظ، أن الشارع لم ينقلها عن اللغة ولا عن غيرها، ولكنها وردت في كلام الشارع مقيدة، لا مطلقة[٣]، قال ـ رحمه اللَّه ـ: «**فلا يقال أنها منقولة، ولا أنها زيد في الحكم دون الاسم، بل الاسم إنما استعمل على وجه يختص بمراد الشارع، لم يستعمل مطلقًا**»، وهو إنما قال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ١١٠]، بعد أنْ عرفهم الصلاة المأمور بها، فكان التعريف منصرفًا إلى الصلاة التي يعرفونها، ولم ينزل لفظ الصلاة وهم لا يعرفون معناه[٤].

خامسًا: إنكار المجاز في ألفاظ الكتاب والسنة، بل في كلام العرب، خلافًا لما عليه الجمهور[٥] مِنَ القول بوجود المجاز في الكل أو في لغة

---

(١) انظر الإيمان ص (١١٠، ١١١، ٢٧١).
(٢) الإيمان ص (٢٧٢).
(٣) الإيمان ص (٢٨٣) وما بعدها.
(٤) الإيمان ص (٢٨٥).
(٥) انظر التبصرة ص (١٧٧)، المنخول (٧٦)، المستصفى (١/٦٧، ٦٨)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/٢٩٧)، انظر الأحكام في أصول الأحكام (١/٤٥، ٤٧).

العرب خاصة، وقد رَدَّ ـ رحمه اللَّه ـ المجاز من وجوه كثيرة استوفاها في مظانها هو وتلميذه ابن القيم، ونحن نذكر بعضًا منها:

الوجه الأول: احتياج مدعي المجاز لإثبات الوضع السابق، وهذا ما لا سبيل له لتعذره، وذلك لعدم وجود النقل عندهم عن العرب بذلك، فمن أين يعلم أنَّ هذه الألفاظ التي تكلم بها العرب حال نزول القرآن أو قبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى آخر؟ ولازم هذا أنْ لا يقطع بأي لفظ بأنه حقيقة؛ لإمكان أنَّ العرب استعملته في معنى قبل ذلك[١].

الوجه الثاني: أنَّ ذلك اصطلاح حادث لم يتكلم أحد به مِنَ الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد مِنَ الأئمة المشهورين في العلم، ولا أحد من أئمة اللغة والنحو المتقدمين، فلو كان لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز أصل، لنص عليه علماء اللغة، أو أئمة أصول الفقه مِنَ السلف، وهذه كتبهم لا يوجد فيها شيء من ذلك، فدونك رسالة الشافعي في أصول الفقه، لم يقسم هذا التقسيم، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، مما يدل على أنَّ الكلام حقيقة كله[٢].

الوجه الثالث: أنَّ العربي عندما يتكلم بكلامه، فإنه يفهم مقصوده من لفظه، ولا يخطر في ذهن السامع إلا ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ، وإنما الغلط جاء بعد الاصطلاح الحادث، حيث يستعمل اللفظ في معنى، ويراد حمل القرآن والسنة عليه، والواجب في مثل ذلك أنْ يفسر القرآن والحديث بما جرى عليه عرف الاستعمال فيهما، ولذا لم يكن الصحابة يفهمون مِنَ الرسول غير ما أراده لهم من لفظه، فهذه دلالة اللغة في كتاب اللَّه وسنة رسوله[٣].

(١)، (٢)، (٣) انظر الإيمان (٨٣، ٩٢، ١٠١)، انظر مجموع الفتاوى (٢٠/٤٥١) وما بعدها.

الوجه الرابع: أنَّ اللَّه ورسوله قد بينا للناس معاني القرآن والسنة، بحيث لا يحتاجون إلى بيان بعد بيانهما، وهذا بيان لحقيقة المعنى المدلول عليه بألفاظ الكتاب والسنة، فإنَّ في كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ بيان أنَّ هذه الألفاظ مجازات وحقائقها كذا وكذا، بل الظاهر أنَّ اللَّه ورسوله قد بينا حقيقة المراد باللفظ، وألفاظ الكتاب والسنة لم ترد مطلقة، إنما جاءت مقيدة بما يبين المراد منها، وإنما حصل الإطلاق في الذهن، وليس له وجود في الكلام المستعمل في الكتاب، والسنة، واللغة(١).

وقولهم: **«إنَّ اللفظ المجازي له قرينة تصرفه»** مردود بأنَّ كلام المتكلم لا يستعمل فقط إلا مقيدًا بما يدل على المراد من قيود لفظية موضوعة، مع اعتبار حال المتكلم والمستمع، فإذا عُرِفَ ذلك عُرِفَ المقصود مِنَ الكلام، وإنْ لم يعرف لم يفهم المقصود، لأنه بذلك يعرف عادة المتكلم في خطابه، وإذا عرفت عرفت لغته، ولهذا من كانت له عناية بكتاب اللَّه وسنة رسوله، ومعرفة عادتهما في الخطاب والتعبير، فهم ما لم يفهمه غيره(٢).

الوجه الخامس: أنَّ ألفاظ العربية لم يتكلم بها قط إلا وهي مقرونة بقرائن معنوية، لا يمكن أنْ يفهم المعنى إلا بها، وأي متكلم عاقل، لا بد وأنْ تكون له عادة في استعماله للفظ في المعنى، وهو يتكلم بعادته والمستمع يعلم ذلك، وهذه معلومة بالعقل، فدعوى أنَّ اللفظ يدل على المعنى بغير قرائن عقلية غلط(٣).

الوجه السادس: أنه لا فرق صحيح بين ما يسمى حقيقة أو مجازًا،

(١) انظر الإيمان ص (١٠١).
(٢) انظر مجموع الفتاوى (٢٠/٤٥٧)، الإيمان ص (١١٠).
(٣) انظر مجموع الفتاوى (٢٠/٤٥٩).

فكل واحد منهما لا بد وأنْ يقترن في كلام المتكلم بما يدل على المراد منه من قرائن لفظية أو معنوية[١].

الوجه السابع: أنَّ تنوع أساليب العرب عن المعنى الواحد بالوجوه المتعددة لا يجعل الكلام مجازًا، بل هو حقيقة جرى بها الاستعمال العربي[٢].

مما تقدم من كلام ابن تيمية، من وجوه رده على من ادعي المجاز في القرآن ولغة العرب، ومناقشته لقضية القرائن التي هي العمدة في الفرق بين الحقيقة والمجاز، يتبين لنا: أنَّ القول بالمجاز هو قول مرجوح، والأدلة قائمة على رَدَّه، ولا سيما وأنه أثبت عليه مفاسد منها:

أولًا: أنه فتح لباب نفي الأسماء والصفات عن طريق صرف ألفاظ الكتاب والسنة عن الحق الذي تدل عليه بشيء مِنَ المجازات، وأنواع الاستعارات.

ثانيًا: أنه يفتح المجال أمام الباطنية، من أدعياء الظاهر والباطن، ليغيروا حقائق الدين الإسلامي بدعوى أنَّ ما يقولونه هو المعنى الحق الذي أراده الشارع بكلامه، دون ظاهر النصوص.

ثالثًا: أنه يسهل دخول البدعة في الحياة الإسلامية، كبدعة التفسير الإشاري عند الصوفية، والتفريق بين الشريعة والحقيقة عندهم، ودعوى أنَّ الألفاظ الشرعية ما هي إلا رموز لحقائق لا يعلمها إلا العارفون منهم.

كما أنه لا يفوتنا أن ننبه على أنَّ لازم القول بالمجاز اللغوي في حقيقة الأمر وواقعه: هو أنَّ اللغات اصطلاحية، وهو خلاف ما عليه الجمهور مِنَ

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٠).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٣)، الإيمان ص (٩٢).

السلف والخلف[١]، بل لم يعرف إلا عن أبي هاشم الجبائي[٢]، ووجه هذا اللازم أنَّ مدعي المجاز يقول: بأنَّ للألفاظ التي يدعى فيها المجاز وضع سابق على ذلك هو حقيقة المعنى المدلول عليه باللفظ، وهذا لا يصح إلا على القول بأنَّ اللغات اصطلاحية[٣].

ولا يقال: أنَّ القول بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولأننا نقول: إنه اصطلاح فاسد، وما كان كذلك ففيه مشاحة، وهو مردود بإجماع السلف على خلافه، كما حقق ذلك فيما سبق.

قلت: وبذا يعلم أنَّ الباحث وفقه اللَّه وسدده: يميل إلى القول بأنه لا مجاز في القرآن الكريم ولا في شيء من كلام العرب، وفاقًا لما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية.

خامسًا: أنه لا مانع عند ابن تيمية من صرف آيات الكتاب، وأحاديث الرسول العظيم عن ظاهرهما، إلى ظاهر آيات وأحاديث أخرى، سواء سمي ذلك تأويلًا أوصرفًا عن الظاهر، وذلك لدلالة القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام السلف عليه.

ووجهه: أنَّ ذلك تفسير للقرآن بالقرآن، أو بالسنة النبوية، أو بأقوال

---

(١) انظر الإيمان ص (٨٦).

(٢) أبو هاشم الجبائي هو: عبدالسلام بن أبي علي محمد بن عبدالوهاب البصري، يرجع نسبه إلى إبان مولى عثمان ﷺ، من شيوخ المعتزلة، وأكثرهم على مذهبه، تنسب إليه فرقة منهم هي البهشمية، وله تصانيف، عاش سبعًا وأربعين سنة، ولد سنة (٢٤٧)، وتوفي (٣٢١) للهجرة. انظر الأعلام (٧/٤)، ميزان الاعتدال (٦١٨/٢) رقم الترجمة (٥٠٦١)، الملل والنحل (٧٨/١، ٧٩)، التبصير في الدين (٨٦)، لسان الميزان (١٦/٤) رقم الترجمة (٣٧)، الفهرست لابن النديم (٢٤٧).

(٣) انظر الإيمان ص (٨٦).

السلف، وليس تفسيرًا بالرأي المحرم، ويرى أنَّ المحذور إنما يقع إذا صرفت نصوص الكتاب والسنة عن ظاهرهما بغير دلالة من كتاب، أو سنة، أو كلام السلف، وقد حكى - رحمه اللَّه - اتفاق المسلمين على جوازه وضرب لذلك مثالين:

أولًا: ضرب مثلًا بقوله - تَعَالَى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فقد حمله بعض السلف على أنَّ المراد كونه يسمع دعاءهم، ويستجيب لهم ونحوه، وقالوا: دَلَّ عليه سياق الآية الكريمة، أو دل عليه ما في القرآن والسنة مِنَ النصوص التي تدل على أنه فوق العرش، فيكون من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، أو السنة.

ثانيًا: ضرب مثلًا بآيات المعية، فإنَّ مِنَ السلف من قال: أنها محمولة على خلاف ظاهرها، لدلالة الآيات القرآنية أنَّ اللَّه فوق العرش، وقصد بالظاهر اقتضاءها اختلاطًا.

إلا أنَّ شيخ الإسلام يرى: أنَّ الآية بظاهرها لا تدل على هذا الظاهر، بل لا تدل إلا على المعنى الحق، واستدل باستقرائه لآيات الذكر الحكيم، وأحاديث الرسول الكريم ﷺ الواردة في المعية، فوجدها لا تقتضي اختلاطًا، فلم يحتج إلى حمل ظاهرها على الاختلاط، وبذا يعلم أنَّ الحمل على خلاف الظاهر عند ابن تيمية نوعان:

أحدهما: حمل النصوص على خلاف الظاهر بدليل مِنَ الكتاب والسنة، موافقًا لما جاء عن السلف، فهذا يجوز.

الثاني: حمل النصوص على خلاف الظاهر بالرأي المجرد، فهذا محرم ولا يصح[1].

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٦/ ٢١- ٢٣).

الأصل الثاني
الرد على الشبهات

● **الشبهات في اللغة:**

الشبهات أو الشبه، بضم الشين وفتح الباء بعدها، جمع شبهة، وتطلق الشبهة في اللغة على عدة معاني:

أولًا: تطلق على الالتباس، ومنه: شبه بضم الشين وتشديد الباء مكسورة عليه وله، ولبس بضم اللام وتشديد الباء مكسورة، والاشتباه: الالتباس، ومنه: «**اشتبهت الأمور وتشابهت، التبست فلم تتميز**».

الثاني: تطلق على الاختلاط، ومنه: اشتبه الأمر عليه إذا اختلط.

الثالث: تطلق على الشك، ومنه: اشتبهت المسألة عليه: أي شك في صحتها.

الرابع: تطلق على التساوي، ومنه: تشابهت الآيات إذا تساوت.

الخامس: المشكل، ومنه: المتشابهات: أي المشكلات.

وأصل هذه المعاني - والله أعلم - راجع إلى الشبه بمعنى المماثل، والشيء إذا شبه الشيء ومثاله، بحيث لا يميز بينه وبينه، فيحصل بذلك اللبس، والاختلاط، والشك، والتساوي، فتكون هذه المعاني من لوازم الشبه.

ولذا تقول العرب: شبه عليه الأمر بفتح الشين وتشديد الباء مفتوحة: أبهمه عليه حتى أشبه غيره، ومنه أيضًا شبهه عليه تشبيهًا، مثل لبسته عليه تلبيسًا، وزنًا ومعنى، والأول هو المعنى المناسب للشبهة الشرعية[1].

الشبهات اصطلاحًا: الشبه اصطلاحًا تطلق على عدة إطلاقات:

---

(١) انظر لسان العرب (٢١٨٩/٢٥- ٢١٩١)، القاموس المحيط (٢٨٨/٤)، مختار الصحاح (٢٨٠)، المصباح المنير (٣٢٤/١)، القاموس الفقهي (١٨٩).

الأول: تطلق بوجه عام على: «**ما ألتبس أمره، فلا يُدرى أحلال هو أم حرام، وأحق أم باطل**»[١].

الثاني: تطلق على الشبه في الفعل، وهو: «**ما ثبت بظن غير الدليل دليلًا**».

الثالث: تطلق على الشبه في المحل، وهو «**ما تحصل بقيام دليل ناف للحرمة ذاتًا**».

الرابع: تطلق على الشبه في الحكم، وهي شبهة الملك، «**وهي شبهة كون المحل مملوكًا له**».

الخامس: تطلق على الشبهة العقدية، وهي المأخذ الملتبس في ذلك، سميت شبهة لأنها تشبه الحق[٢]، بحيث لا يمكن التمييز بينهما إلا بكلفة ومشقة[٣].

السادس: تطلق على ما يخيل للناظر أنه حجة، وليس كذلك[٤]، قلت: وهو راجع للقول الثاني.

* * *

وقفات لابن تيمية مع المتشابه

وقفات لابن تيمية مع المتشابه[٥]:

أولًا: إنَّ التشابه عند ابن تيمية من عوارض المعاني والألفاظ، فإنْ كان

---

(١) انظر أنيس الفقهاء (٢٨١)، المعجم الوسيط (٤٧٤/١)، القاموس الفقهي (١٨٩).

(٢) المصباح المنير (٣٢٤/١) الشين مع الباء وما يثالثهما.

(٣) انظر التصريفات (١٢٤، ١٢٥)، القاموس الفقهي (١٨٩، ١٩٠)، معجم لغة الفقهاء (٢٥٦، ٢٥٧).

(٤) فتح المبين بشرح الأربعين (١١٧).

(٥) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤٢)، مجموع الفتاوى (٦٢/٣) (١٤٤/١٣)، انظر الجواب الصحيح (٢٣٣/٢).

التشابه في المعاني، كان الخطأ فيها من قبيل القياس، حيث يلحق المعنى بما يظن أنه نظيره وليس كذلك، وتسمى شبهة عقلية، وإنْ كان التشابه في الألفاظ، كان الخطأ فيها من قبيل التأويل، حيث صرف اللفظ عن الحق الثابت له على لسان الشرع، إلى معاني أخرى لا يقوم عليها الدليل مِنَ الشرع[١]، وتسمى شبهة لفظية.

ثانيًا: إنَّ كتاب اللَّه وسنة رسوله جاءا بإطلاق المتشابه فيهما، على ثلاثة معاني:

الأول: يطلق على تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضا، فإذا أمر الشارع بأمر لم يأت بما يناقضه في موضع آخر، بل لا يأمر[٢] إلا بنظيره أو لازم من لوازمه إنْ لم ينسخ، وآيات القرآن وأحاديث الرسول كذلك.

الثاني: أنْ يطلق على من تشابه من وجه، واختلف من وجه، ومحل هذا النوع هو الألفاظ المتواطئة، والمشتركة التي ليست متواطئة[٣]، فإنَّ بين هذه الألفاظ تشابه من جهة اشتراكهما في الدلالة على مسمى واحد، وهو القدر المشترك بين الأشياء، وبينها إختلاف بالنظر إلى الذوات المختلفة، وقد مثل لذلك بلفظ الموجود، الذي يشترك في مسماه القديم والمحدث، مع أنه عند الإضافة والتخصيص يختص كل منهما بما يناسبه، فتقول: وجود القديم، وتقول: وجود المحدث، وعندئذ فالموجود ليس كالموجود، إذ يلزم من إضافته للقديم خصائص القديم، ومن إضافته للمحدث خصائص المحدث، وهذه الخصائص لا تشابه فيها[٤].

---

(١) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٣/٦١- ٦٣).
(٢) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٣/٦١- ٦٣).
(٣) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤٤)، انظر مقدمة جامع التفاسير (٣٠).
(٤) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٣/٦١- ٦٣).

الثالث: أنْ يطلق التشابه على التشابه النسبي، وهو ما أشكل على بعض الناس، وإنْ كان واضحًا عند غيرهم، وهذا مما يعلمه أهل العلم، ويدل عليه قوله ﷺ: «**الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير مِنَ الناس**»[(١)]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَـٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠].

ثالثًا: يقرر ابن تيمية أنَّ القرآن الكريم، والسنة النبوية، لامتشابه فيهما، ولا يعارض قول ابن تيمية هذا ما ورد عن السلف: أنَّ في القرآن والسنة، ما تشابه تأويله، لأنَّ المراد من تشابهه هنا عدم العلم بكيفيته، إذ علم الكيفيات مما استأثر اللَّه بعلمه، لا نفي العلم بمعناه وتفسيره[(٢)].

قلت: وهو مِنَ القسم الثالث الذي تشابه من وجه دون وجه، إذ هو من جهة المعنى اللغوي مدرك لنا، ولذلك يتأتى منا الإيمان به، وإنْ كان من جهة الكيفية والحقيقة مجهول، ومن أمثلة ذلك: حقائق اليوم الآخر، وماهية الذات العليا وصفاتها، وحقيقة الأسماء الحسنى.

رابعًا: أنْ يرد المتشابه للمحكم، فيكون المحكم قاضيًا عليه، فيفسر المتشابه ويوضح معناه به[(٣)]، ووجهه واللَّه أعلم: أننا لا نترك ما علمناه بالدلالة القاطعة من كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ لمعنى محتمل. قال ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ: «**ويجوز باتفاق المسلمين أنْ تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإنْ سُمي تأويلًا وصرفًا عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيرًا له**

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١/١٨٦)، رقم الحديث (٥٢)، كتاب (٢) باب (٣٩) (٤/٢٩٠)، رقم الحديث (٢٠٥١)، كتاب (٣٤)، باب (٢)، مسلم بشرح النووي (١١/٢٧ـ ٣٠)، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

(٢) انظر مجموع الفتاوى (١٣/١٤٢ـ ١٤٤) (١٧/٣٩٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٧).

بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه، بغير دلالة مِنَ اللَّه ورسوله والسابقين»[١].

قلت: وهذا لا يتوجه إلا إذا كان المقصود بالمتشابه ما تشابه معناه عند بعض الناس، أي المتشابه النسبي، وأما التشابه بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، مما لا يعلمه إلا اللَّه فهذا لا مجال إلى العلم به كما تقدم.

خامسًا: أنه إذا جاء في الكتاب والسنة ما أطردت دلالته على معنى واحد، لم يجز أنْ يجعل ما يضاد ذلك أصلًا، ويجعل مدلول الكتاب والسنة متشابهًا، بل الحكم هو العكس، فنجعل هذه الأقوال هي المتشابه المجملة، فإنْ أريد بها معنى حق أقر، وإنْ دلت على معنى باطل رد[٢]، لا كما يفعل أهل البدع من جعل أقوالهم أصولًا يحمل عليها لفظ الكتاب والسنة[٣].

سادسًا: وهو ينص على أنَّ المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم، العارفون بالأدلة، وطرق دلالتها على المطالب الشرعية[٤] قلت: وهذا بناء على أنَّ معنى المتشابه ما تشابه على بعض الناس: أي التشابه النسبي الإضافي، والمراد بعدم خفائه: أي وضوح تفسيره ومعناه، وهذا بناء على أنَّ الوقف في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] على كلمة «**العلم**»[٥].

سابعًا: وقد أشار ابن تيمية لأسباب التشابه إجمالًا، وقرر أنها كثيرة منها:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٥).
(٢) انظر مجموع الفتاوى (١٣/١٤٢ ـ ١٤٤) (١٧/٣٩٠).
(٣) مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٦، ٣٠٧)، (١٣/١٤٥، ١٤٦)، (١٧/٣٦١).
(٤) مجموع الفتاوى (١٦/٢٩١).
(٥) مجموع الفتاوى (١٧/٤٠٠)، مقدمة جامع التفاسير (٨٦)، الإتقان في علوم القرآن (٢/٤).

أولًا: غرابة اللفظ كالأب، ويزفون.

ثانيًا: اشتباه المعنى بغيره: كاليد والعين.

ثالثًا: الشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق.

رابعًا: لعدم التدبر التام في معاني الآية.

وفي المفردات: أنَّ المتشابه ثلاثة أقسام:

أولًا: متشابه من جهة اللفظ، وهو نوعان:

أ ـ ما يرجع إلى الألفاظ المفردة، وهو إما من جهة الغرابة، وإما من جهة المشاركة: أي الاشتراك في المعنى العام، وأمثلتها ما تقدم.

ب ـ ما يرجع إلى الجملة، الكلام المركب، وهو ثلاثة أضرب:

ضرب لإختصار الكلام «**الإيجاز**»، وضرب لبسط الكلام «**الإطناب**»، وضرب لنظم الكلام: كالتقديم والتأخير(١).

ثانيًا: متشابه من جهة المعنى (علم الكيفية والحقيقة): كصفات اللَّه وأوصاف يوم القيامة.

ثالثًا: متشابه مِنَ الجهتين: المعنى واللفظ، وهو خمسة أضرب:

أولًا: من جهة الكمية: كالعموم، والخصوص.

ثانيًا: من جهة الكيفية: كالوجوب، والندب.

ثالثًا: من جهة الزمان: كالناسخ، والمنسوخ.

رابعًا: من جهة المكان، والأمور التي أنزلت فيها مثل: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، نهى عما كانوا يعتقدونه من أنَّ المحرم لا يحول بينه وبين السماء حائل، فكانوا لا يدخلون البيوت إلا من الأسطح، وقيل: ليس البر أنْ تسألوا الجهال، وقيل: جامعوا الناس في القبل(٢).

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٤٠٠)، المفردات (٢٥٤). (٢) فتح القدير (١/١٨٩).

خامسًا: من جهة الشروط التي يصح بها الفعل أو يفسد[١].

ثامنًا: بيانه لأقوال السلف في المتشابه في القرآن.

وقد أوضح ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ أقوال السلف في المتشابه حتى أنهاها إلى عشرة أقوال:

أ ـ المتشابه: ما احتاج إلى بيان.

ب ـ المتشابه: ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل.

ج ـ المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور.

د ـ المتشابه: ما اشتبهت معانيه.

هـ ـ المتشابه: ما تكررت ألفاظه.

و ـ المتشابه: أنه ما احتمل وجوهًا.

ز ـ المتشابه القصص والأمثال.

ح ـ المتشابه: أنه ما يؤمن به ولا يعمل به.

ط ـ المتشابه: آيات الصفات وأحاديثها في قول بعض المتأخرين.

ي ـ المتشابه: الناسخ والمنسوخ.

وقد تعقب هذا كله، وأوضح أنَّ هذه الأقوال لا تدل على أنَّ المتشابه غير مفهوم المعنى، ولا واضح الدلالة، بل هي تدل على أنه معلوم المدلول، واضح المفهوم، وأرجعها إلى قولين:

الأول: أنَّ المتشابه ما تشابه عند بعض الناس.

الثاني: أنَّ المتشابه ما تشابه من وجه دون وجه، فمعناه معلوم، وكيفيته مجهولة[٢].

---

(١) انظر المفردات ص (٢٥٤، ٢٥٥)، انظر الإتقان في علوم القرآن (٢/٦، ٧).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (١٧/٤١٨ـ ٤٢٣).

● منهجه في الرد على الشبهات

وقد اتخذ ابن تيمية في ذلك منهجًا متميزًا، ويمكن إيضاحه فيما يلي:

أولًا: الاستدلال بلوازم الشبهات على فسادها، فإنَّ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، ولا يشترط في اللوازم التزام صاحب المذهب بها، بل كونها من لوازم شبهته كافي في الدلالة على فسادها[١].

والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

أ ـ إلزامه لمن نفى الأسماء والصفات إنكار الذات، فإنه لا يتصور وجود ذات عارية عن الصفات إلا في الذهن، وأما في الوجود العيني فلا وجود لذلك باتفاق العقلاء[٢].

ب ـ إلزامه لمن قال: بأنَّ الإيمان مجرد المعرفة القلبية، التساوي بين إيمان أفضل الخلق الأنبياء وأرذلهم: كإبليس، وفرعون، وهامان[٣].

ج ـ إلزامه لمن جعل التوحيد هو: تفرد الإله الحق بالخلق والإيجاد، كون مشركي العرب موحدين[٤].

د ـ إلزامه للشبيه كل من نفى شيئًا مِنَ الصفات، ووجهه أنَّ كل نافٍ قد حدث التشبيه في نفسه، ومن ثم عطل الصفة هربًا منه[٥].

ثانيًا: الرد المباشر على الشبهه، وذلك بإظهار القرائن اللفظية والمعنوية الدالة على سلامة النص مِنَ الكتاب والسنة، من الدلالة على القول الباطل، وهذه القرائن قسمان:

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٤٩).
(٢) انظر التدمرية مِنَ النفائس (٢٥).
(٣) انظر الإيمان (١٩٢).
(٤) انظر التدمرية من النفائس (٦٦، ٦٧).
(٥) انظر التدمرية مِنَ النفائس (٣٣)، شرح حديث النزول (٨، ٩).

القسم الأول: أنْ يكون في النص ما يدل على بطلان الشبهة.

القسم الثاني: أنْ يعرض النص المشتبه على النصوص الأخرى المحكمة، فيزول الإشكال والاحتمال، وتسلم دلالة النص على الحق.

وقد مُثِّل للأول بقوله ﷺ: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فإنما صافح الله وقبله**»[١]، فإنه صريح في أنَّ الحجر ليس هو صفة الله، ولا نفس يمينه، لأنه قال: «**يمين الله في الأرض**»، وليس مِنَ اللَّه شيء منها، وقال: فمن قبله وصافحه فكأنما صافح اللَّه وقبل يمينه، «**فجاء بكاف التشبيه، ومعلوم أنَّ المشبه ليس هو المشبه به**»[٢].

والمثال الثاني: حديث «**عبدي جُعْتُ فلم تطعمني**»، فهو مفسرًا: «**يقول اللَّه [عبدي جعت فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟!، فيقول: أما علمت أنَّ عبدي فلانًا جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟**»[٣]].

ووجهه: أنَّ الحديث صَرَّحَ بأنَّ الذي جاع ليس هو رب العالمين، إنما هو

(١) رواه أحمد في المسند (٢/٢١١)، انظر مختصر المقاصد الحسنة ص (٩٥) رقم الحديث (٣٦٥)، العلل المتناهية (٢/٨٤، ٨٥) رقم الحديث (٩٤٤، ٩٤٥)، قال ابن الجوزي: لا يصح، علمًا بأني لم أجده بهذا اللفظ.

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٣/٤٣- ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩- ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣)، انظر الجواب الصحيح (٢/٢٠٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣، ٢٣٩).

(٣) رواه مسلم بشرح النووي (١٦/١٢٥، ١٢٦)، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض، ولم أجده في صحيح البخاري، لكن رواه البخاري في الأدب المفرد ص (١٠٥)، باب عيادة المريض، انظر فضل الله الصمد شرح الأدب المفرد (١/٦١٣) باب (٢٣٤) باب عيادة المريض.

العبد، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، لأنَّ العبد موافق لربه فيما يحبه ويرضاه(١).

ثالثًا: الرجوع إلى ما يعلم من لغة العرب مما يزيل الإشكال، ويوضح المراد، وقد مَثَّلَ بقوله ﷺ: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن**»(٢)، وليس في الحديث ما يدل على أنَّ لفظه هذا يقتضي أنَّ القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، فإنَّ العرب تقول: هذا بين يدي وليس فيه ما يقتضي مباشرته ليديه، ومن ذلك قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] فإنه لا يقتضي أنْ يكون السحاب مماسًّا للسماء والأرض(٣).

رابعًا: إيضاح الفروق بين أساليب النصوص المختلفة، وقد مثل لذلك بالفرق بين قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١] وهو من وجوه:

أ ـ في الآية الأولى إضافة الفعل إليه فقال: ﴿خَلَقْتُ﴾، ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾ فأضافها إلى نفسه، وفي الآية الثانية أضاف الفعل للأيدي: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾.

ب ـ أنه ذكر نفسه في الآية الأولى مفردة، وفي اليدين مثناه: ﴿خَلَقْتُ

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٣/٤٣ـ ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩ـ ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣)، انظر الجواب الصحيح (٢/٢٠٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣، ٢٣٩).

(٢) رواه مسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٣، ٢٠٤)، باب تقليب الله القلوب كيف شاء.

(٣) انظر مجموع الفتاوى (٣/٤٣ـ ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩ـ ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣)، انظر الجواب الصحيح (٢/٢٠٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣، ٢٣٩).

بِيَدَيَّ﴾، وفي الآية الثانية أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع فقال: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، وهو لا يذكر نفسه بصيغة التثنية[1] أبدًا: لأنَّ صيغة الجمع تفيد التعظيم الذي يستحقه، وربما دلت على معاني أسمائه الحسنى.

الأصل الثالث
تحكيم اللغة

وهو يحكم اللغة من جهتين:

الجهة الأولى: تحكيم لغة العرب من خلال أساليبها واستعمالاتها.

الجهة الثانية: تحكيم لغة الشارع فيما علم وضعه على معانٍ غير معاني اللغة، وهو قدر زائد على دلالة اللغة العربية.

أما الأولى: فإنها مِنَ الأمور المقررة عند ابن تيمية فهو لا ينفك عن تحكيمها، ولا يصادم أي استعمال وارد فيها، فهو دائم الاسترشاد بها والعناية بالاستفادة منها، بل يعتبرها مِنَ الدين، ويجعل معرفتها واجبًا؛ لترتب فهم كلام اللَّه على العلم بها، ولا شك أنَّ فهم كلام اللَّه واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأقل أحوالها أن تكون من فروض الكفايات، فهو لا يخرج تعلمها عن أحد الحكمين: إما الوجوب العيني أو الوجوب الكفائي، ويقرر أنَّ مما تنبغي العناية به: هو اعتياد الكلام باللغة العربية؛ حتى يمكن للصغار والأطفال أنْ يتلقنوها في البيوت ودور العلم؛ فيكون ذلك إظهارًا لشعار الإسلام وأهله، وحتى يسهل على المسلمين فهم الكتاب والسنة، وفقهها، ووجه ذلك: أنَّ الإنسان إذا اعتاد لغة وأراد

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٣/٤٣- ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩- ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣)، انظر الجواب الصحيح (٢/٢٠٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣، ٢٣٩).

أن ينتقل إلى أخرى صَعُبَ عليه الأمر، فكذلك العامة إذا تعودوا على العامية صعب عليهم فهم العربية، وأما إذا تلقيت العربية مِنَ البداية وهي في السن المبكرة؛ كان ذلك أقوم لألسنتهم، وأسهل لهم في فهم خطاب الله ورسوله الذي نزل بلغة عربية فصيحة، بل بلغ أمر العناية باللغة العربية عند ابن تيمية أنْ نص على تأثيرها في العقل والخلق والدين، بل جعل اعتياد العربية مؤثرًا في الاقتداء بالصحابة والتابعين، الذي هو بالتالي يؤثر في العقل، والخلق، والدين(١).

وما قاله ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ظاهر في كثير من معطيات الفكر والحياة، فإنَّ اللغة تعتبر من مقومات الشعوب الأساسية، فهي مظهر مِنَ المظاهر الحضارية في سعة آفاقها، وكثرة ألفاظها، وتنوع تعابيرها قوة ومرونة، ولا نعلم لغة كاللغة العربية تجتمع فيها هذه المقومات، ولا شك أنَّ التعبير باللفظ العربي الصحيح عن أي مصطلح يعطي المدلول الصحيح للعبارات، فإنَّ مِنَ المعلوم من فقه اللغة: أنَّ لاختيار الحروف المناسبة في الكلمة الواحدة، واختيار الكلمة المناسبة في التعبير المقصود، له أثره في ذهن السامع سواء كان الأسلوب أدبيًا أو علميًا، لأنَّ اللغة هي الوعاء الذي تصب فيه المعاني وتسبك، والمتكلم يلحظ في كلامه مقتضى الحال وما يناسبه مِنَ العبارات والجمل والأساليب، لذا تتنوع فصاحة الكلام من أسلوب إلى آخر، ومبنى الكلام على الكلمات، وأما بلاغته فهي قدر زائد على فصاحته، فكل كلام بليغ فهو فصيح ولا بد، والعكس ليس كذلك، فليس كل كلام فصيح بليغ، وهنا تتفاوت درجة الكلام والمتكلم.

هذا، وقد قرر ابن تيمية أنَّ العربية هي شعار الإسلام، وكره التكلم بغيرها لغير حاجة؛ لما في ذلك من التشبه بالأعاجم: وهم كل من لا

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٦، ٢٠٧)، الجواب الصحيح (١٩٦/٣).

يحسن العربية[١]، مشيرًا إلى أثر الفتوحات الإسلامية في انتشار العربية، ومدى تمسك المسلمين بعربيتهم، حتى عَوَّدوا أهل البلاد المفتوحة من أقباط وبربر وفرس التكلم بالعربية[٢]، وهو دليل تاريخي يدل على مدى عناية السلف الصالح بلغة القرآن. وهو يعتبر اللغة مِنَ الأمور الفاصلة بالنسبة لدلالة الألفاظ، وأنَّ الإصطلاحات الحادثة عند بعض الطوائف لاقيمة لها ما دامت مخالفة للغة العرب، فتكون اللغة العربية أحد الدلائل على بطلان هذا الاستعمال[٣].

وقد استدل ابن تيمية على إبطال كثير مِنَ المصطلحات الحادثة بكونها على خلاف مدلول لغة العرب، نذكر منها:

أولًا: إبطال المجاز في لغة العرب، لأنه ليس في كلام العرب ما يدل على أنَّ اللفظ الموضوع تارة يستعمل فيما وضع له، ومرة في غير ما وضع له[٤].

ثانيًا: استدل على بطلان تسمية الصفات إعراضا بأنَّ ذلك ليس معروفًا في لغة العرب[٥].

ثالثًا: استدل على بدعية قول من سمى رب العالمين جسمًا لاتصافه بالصفات بلغة العرب، ونقل عن أئمة اللغة ما يظهر فساده، حيث نص علماء اللغة على أنَّ: الجسم هو الجسد، ويقال: تجسمت الأمر إذا ركبت جسمه وجسيمة أي معظمة، وقد يقر بالصفة القائمة بالمحل، والقدر والغلظ، كما يقال: هذا الثوب له جسم، وهذا له جسم: أي له غلظ

---

(١) انظر اقتصاء الصراط المستقيم (١٤٣).
(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٦).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/٧).
(٤) انظر الإيمان (٨٣، ٩٢، ١٠١)، انظر مجموع الفتاوى (٤٥١/٢٠) وما بعدها.
(٥) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣٢/٣).

وضخامة، وقد يراد به نفس الغلظ والضخم[١].

رابعًا: استدلاله على بطلان تسمية الواحد والأحد لما يشارر إليه، ولا يميز الحس منه شيئًا عن شيء باللغة العربية، (فإنَّ أهل اللغة يسمون الواحد والوحيد والأحد في النفي لما يشار إليه، ويميز الحس منه شيئًا من شيء، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، فسمي الإنسان وحيدًا، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، فسمى المرأة واحدة، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥])، وهو يعتبر القرآن الكريم من مصادر اللغة الأصلية، فهو يستدل به كثيرًا على موافقة اللغة أو مخالفتها، ومما يدل على ذلك قوله الآنف الذكر، وقد قرر ـ رحمه اللَّه ـ في غير موضع أنَّ القديم ليس معناه ما لم يسبق بالعدم، بل إنَّ المشهور في لغة العرب أنَّ المراد بالقديم: ما كان متقدمًا على غيره تقدمًا زمنيًا، سواء سبق بالعدم، أو لم يسبق، وهو ضدد الحديث.

واستدل بعدد مِنَ الآيات على ذلك، ومنها قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾﴾ [يوسف:٦٥]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥- ٧٧]، وبناء على هذ فلا يكون القديم من أسماء الله[٢].

وأما الثانية وهي تحكيم لغة الشارع:

يرى ابن تيمية أنه لا يجوز لأحد أن يحمل شيئًا من كلام اللَّه ورسوله على غير ما ثبت في لغتها، وهي كما تقدم قدر زائد على مدلولات لغة

---

(١) انظر شرح حديث النزول ص (٧٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤١، ١٤٢)، انظر الجواب الصحيح (٣/١٥٧، ١٥٨)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٤٨٢، ٤٨٣).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٣/١٩٢)، القاعدة الجليلة في التوسل والوسيلة (٧٩).

العرب، حيث أنَّ الشارع خاطب الناس باللغة العربية مع اعتبار وضعه لبعض الألفاظ التي تدل على مقاصده، لذا فهو يقرر أنه إذا ثبتت لغة الشارع التي هي أفصح العربية، فلا حاجة للنقل عن اللغة، ووجه واللَّه أعلم: أنَّ اللغة تعبر عن معانٍ عامة، وأما الشارع فهو يعبر عن ألفاظ خاصة مقرونة بما يعنيها للمراد فهي أخص مِنَ اللغة في الدلالة على مراد الشارع من ألفاظه، وعليه فمن كان له اصطلاح خاص لم يخزله أنْ يحملِ ألفاظ الكتاب والسنة عليه لمجرد اصطلاحه؛ لأنَّ ذلك يعتبر من تحريف الكلم عن مواضعه، والميل به عن مقصود المتكلم به، إلا أنَّ هذا لا ينفي أهمية اللغة العربية ـ تعليمها وتعلمها ـ في فهم كتاب الله؛ لأن المعاني الخاصة التي جاء بها الشارع مبنية على دلالة اللغة العامة، ولو جردت المعاني القرآنية عن مدلول اللفظ في لغة العرب، للزم من ذلك نفي ما وضع له اللفظ القرآني، وترتب على هذا عدم فهم مراد اللَّه من كلامه، والناظر في كلام ابن تيمية يتبين له أنه يعتبر لغة القرآن أمرًا مستقلًا، فهو يتبع النصوص الواردة فيها؛ ليعرف من خلالها مدلول اللفظ في كتاب الله، فهو ينص على أنَّ الكلمة في القرآن هي الجملة، والحرف هو الكلام المفيد(١).

ويرى أنَّ الحمل على هذا أولى مِنَ الحمل على مدلول اللغة الاصطلاحي؛ لأنَّ مراد المتكلم مقدم على مدلول اللفظ العام، وهكذا الأمر عنده في كل اسم علَّقَ الشارع عليه ذمًّا أو مدحًا، أو ثوابًا أو عقابًا، فإنه يطلق على محله المقتضي(٢) لذلك في الكتاب والسنة، وهذه دلالة شرعية، وهي مقدمة على الدلالة اللغوية، ولكنها لم تنفصل عن دلالة

(١) انظر الجواب الصحيح (١٩٢/٣)، القاعدة الجليلة في التوسل والوسيلة (٧٩).
(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٥٢/١).

اللغة، كما تقدم من أنَّ مبنى هذه الألفاظ لغوي، وقد مَثَّلَ لذلك بالعدل الذي معناه في لغة الشارع: من قام به العدل، وفعله بمشيئته وقدرته، والظالم من قام به الظلم، وفعله بمشيئته وقدرته وهكذا الأمر في الفاسق، والكافر، ونحوها[1].

ونحن نضم صوتنا لصوت ابن تيمية في كل ما تقدم آنفًا ونقول به، ونرى أنَّ ما اتبعه من طريقة استقرائية في تتبع النصوص المتفقة في كتاب الله، ودراسة الظواهر اللفظية القرآنية، من أهم الأمور التي ينبغي أن يعتني بها الباحثون، حتى لا يحصل الغلط في فهم مراد اللَّه ومراد رسوله، وهذا النوع مِنَ العلم يُدْعَى عند علماء التفسير بعلم الأشباه والنظائر القرآنية، إلا أنني لم أطلع حتى الآن على كتاب يدرس الظواهر اللفظية، ويبين الفروق بين الألفاظ التي ظاهرها الاتفاق وحقيقتها الاختلاف، إلا ما يرى مقررًا في بعض الآيات أو الجمل والألفاظ، وأما تأليف مستقل فلا أعرف عن ذلك شيئًا على حد علمي، مع ضعف اطلاعي وقدرتي العلمية.

* * *

(١) انظر الجواب الصحيح (٣/١٩١).

الأصل الرابع
السلفية في المنهج

والمراد بالسلفية: هي الطريق المسلوك الذي سلكه الرسول ﷺ وأصحابه وتابعيهم بإحسان، ممن برء من كل بدعة علمية أو عملية، وهو لم يتوصل إلى هذه الطريقة في العلم والعمل إلا بعد دراسة تامة للتاريخ الإسلامي، في إطار سنن اللَّه التشريعية وسننه الكونية، مع ملاحظة واقع المسلمين العلمي والعملي، والفكري والثقافي، حتى توصل إلى نتيجة واحدة، وهي: أنَّ الهدى والخير والصواب في اتباع ما جاء به الرسول، ثم أصحابه من بعده، ثم من اهتدى بهم من تابعيهم بإحسان، استنادًا إلى قوله ﷺ: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)(١).

وهذا المنهج منهج تاريخي، مبني على الموازنة والمقارنة، والبرهنة والاستدلال. يقول ابن تيمية: [ثم طريقة أهل السنة والجماعة: اتباع آثار رسول اللَّه ﷺ باطنًا وظاهرًا، واتباع سبيل السابقين الأولين مِنَ المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول اللَّه ﷺ حيث قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإنَّ كل محدثة ضلالة(٢)](٣).

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣١٧) رقم الحديث (٣٦٥٠، ٣٦٥١) كتاب (٦٢) باب (١) (٢٤٤/١١)، رقم الحديث (٦٤٢٨، ٦٤٢٩) كتاب (٨) باب (٧)، مسلم بشرح النووي (٨٤/١٦، ٨٩) كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه (١٥/١، ١٦) المقدمة باب (٦)، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، والترمذي في سننه (١٤٩/٤، ١٥٠)، رقم الحديث (٢٨١٦) كتاب العلم (١٦)، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة وأحمد في مسنده (١٢٦/٤، ١٢٧)، وأبو داود في سننه (٢٦١/٢) كتاب السنة، باب لزوم السنة.

(٣) الواسطية (٢٩).

وتعتمد هذه المنهجية عنده على أصلين:

الأصل الأول: أنْ يفهم الكتاب والسنة حسبما فهموه، فلا يخرج عن فهمهم، ولا نقدم قول غيرهم عليهم[١].

ولعل ذلك تأثر منه بمنهج الإمام أحمد[٢] في ذلك؛ فهو يأخذ بفتوى الصحابة وإنْ تعددت، ولا يخرج عنها وإنْ اختلفت، بل يرجح بينها، فإنْ لم يتبين له الراجح مِنَ المرجوح توقف فيها، وحكى الخلاف ولم يجزم بشيء، وأما في باب التفسير فأقوالهم حجة مطلقًا[٣]، قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: (ومما جاء به الرسول رضاه عن السابقين الأولين، وعن من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠])[٤]، ووجه دلالة الآية عنده على الناحيتين: (أنَّ اللَّه جعل التابعين لهم بإحسان مشاركين لهم فيما ذكر مِنَ الرضوان والجنة)[٥].

وهو يقرر أنَّ معرفة أقوالهم في العلم والدين، وأعمالهم خير مِن أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله: كالتفسير، وأصول الدين وفروعه، والزهد والعبادة، والأخلاق، والجهاد، وغير ذلك، ووجه ذلك: أنهم أفضل ممن بعدهم كما تقدمت دلالة الكتاب والسنة عليه،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٥٤/١).

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، إمام المذهب الحنبلي، أحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، ولد في بغداد سنة (١٦٤هـ)، وتوفي سنة (٢٤١هـ)، كتاب الوفيات (١٧٦، ١٧٧)، النعت الأكمل (٣١، ٣٤، ٣٧، ٣٨).

(٣) انظر أعلام الموقعين (٣٠/١، ٣١).

(٤) القاعدة المراكشية (٢٦).

(٥) مجموعة الفتاوى (٢٣/١٣- ٣٠)، مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان (١٨/١- ٢٢).

وينص على: أنَّ الاقتداء بهم خير مِنَ الاقتداء بمن بعدهم، كيف لا والكتاب والسنة دلا على ذلك، ولذا فإنَّ معرفة وفاقهم وخلافهم أولى من معرفة أقوال المتأخرين وخلافهم، ويعتبر الخلاف بعد إجماع السلف خطأ قطعًا.

لذلك فالخلاف المعتبر عنده هو خلاف السلف، وعندئذ إذا أجمع التابعون على أحد أقوالهم، فإنَّ الخلاف يرتفع، وهو ينص بعد استقرائه لأقوال السلف أنه: ما من مسألة في الدين إلا وقد تكلموا فيها، إما بقول يخالفه أو يوافقه.

ويرى أنَّ الصواب في أقوال السلف أكثر وأحسن، والخطأ في أقوالهم أخف من خطأ المتأخرين، وأما المتأخرون فهم أكثر خطأ أو أفحش، وذلك في جميع علوم الدين.

وبناء على ما تقدم، فإنه يقرر أنْ لا تعارض بين أقوال السلف والكتاب والسنة، بل هما متوافقان، فلم يؤثر عن أحد مِنَ السلف أنه عارض آية إلا بآية أخرى، إما تفسرها وإما تنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ المفسرة لها، فإنَّ السنة تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه، والنسخ عند السلف اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل، وإنْ كان ذلك المعنى لا يراد بالآية ولا تدل عليه، وإنما وقع ذلك الفهم في ذهن السامع، فهم يسمون ما يرفع الإشكال ويذهب الشبهة نسخا، هذا وقد حكى أجماعهم على أنَّ القرآن والسنة[1] لا يعارضان برأي، ولا قياس، ولا معقول، ولا زوق ووجد، وإلهام وكشف[2].

---

(١) مجموعة الفتاوى (١٣/٢٣- ٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان (١/١٨- ٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/٢٣: ٣٠)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/١٨: ٢٢).

الأصل الثاني: إتباع سبيلهم في الاعتقاد، قال ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ جوابًا عن من سألة عن آيات الصفات: [أقولنا فيها ما قال اللَّه ورسوله ﷺ، والذين اتبعوهم بإحسان، وقاله أئمة الهدى بعد هؤلاء، الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره][١].

وهو يقرر أنَّ أقوالهم في باب الاعتقاد هو الحق المبين، ووجهه عنده: أنَّ لازم ذلك إما عدم العلم به أو عدم القول به، وإما اعتقاد ما ينقض الحق، أو القول بخلافه، وكل ذلك ممتنع:

أما امتناعه في باب العلم والقول:

فإنَّ أقل الناس حياة في قلبه، وأدناهم همة في طلب العلم، أو رغبة في العبادة يكون هذا الأمر من أعظم ما تطلبه نفسه، وأكثر ما يقصده عقله، فكيف بالسلف الصالح الذين كانوا أحرص الناس على فهم دينهم، والعلم بشِرْعَةِ ربهم.

وأما امتناع اعتقادهم لنقيض الحق والقول به: فهو مما لا يتصور أنْ يدعيه مسلم في حقهم، ولا عارف بحالهم، هذا مع وفرة أقوالهم المنقولة عنهم في باب الاعتقاد، والتي لو جمعت لبلغت المئين أو الألوف[٢].

وكيف لا ينحو ابن تيمية نحو السلف الصالح، وهم من هم في الاعتصام بالقرآن والسنة والإيمان بهما[٣]، وهو ينص على أنَّ اعتقادهم حق ثابت، ومن آثار ذلك أنه يقوي الإدراك لحقائق العقيدة، ويصحح المفاهيم حول قضاياها، قال ـ رحمه اللَّه ـ: [ولأنَّ اعتقادهم الحق الثابت، يقوي الإدراك

---

(١) الحموية مِنَ النفائس (٨٧).

(٢) انظر المجموعة مِنَ النفائس (٩٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٥٨/١٣).

ويصححه][1]، وهو ينبؤ من قناعته التامة بمذهب السلف بتلك الوجوه التي تظهر في طوايا كلامه:

فهو يقرر أنَّ عندهم مِنَ العلم القاطع، واليقين الثابت ما ليس لغيرهم، ويقول: [وكل من أمعن النظر وفهم حقيقة الأمر؛ علم أنَّ السلف كانوا أعمق من هؤلاء علمًا، وأبر قلوبًا، وأقل تكلفًا، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم، وقبلوا الحق وردوا الباطل][2].

ويوجه قوله السابق: بأنَّ السلف أقرب لينابيع الهدى ومشكاة النور الإلهي، لذا فإنهم أحق بالهدى، كيف لا وهم خاصة الرسول وأصحابه، وقد باشرهم بخطاباته، والعقائد هي أهم مطالب الرسالة، فهم أحق بها لأنها أعظم الهدى وأجله[3]، فلا بد وأنْ يكون سبيلهم في الاعتقاد هو الحق والصواب الذي لا بد من اتباعه، والسير على منهاجه[4].

ويرى ابن تيمية: أنَّ طريق معرفة مذهب السلف: هو النقل المحض عنهم بالأسانيد الصحيحة المعتبرة عند علماء الآثار، وأما الاستدلال فليس بطريق مأمون عنده، إذ لا يخلو مِنَ التلبيس؛ إذ يمكن من انتحل نحله أنْ يدعي أنَّ ذلك هو مذهب السلف، والحق أنه ليس كذلك، وقد لاحظت وأنا أقرأ كتبه أنه ـ رحمه اللَّه ـ لم يخرم هذه القاعدة، فإذا أراد تقرير مذهب السلف ذكر أقوالهم مسندة إلى مِنَ رواها من العلماء[5] المتقدمين والمتأخرين، ثم تَوَّجَ ذلك بذكر إجماع جميع الطوائف على قبول قول السلف، سواء كان في جانب النقل، أو جانب الجرح والتعديل[6].

---

(١) نقض المنطق (٨).
(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢٨).
(٣) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٨).
(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٩١).
(٥) انظر الفتوى الحموية من النفائس (١١٣ـ ١٥٥) مثالًا لنقله عن السلف.
(٦) انظر نقض المنطق (١١ـ ١٦).

كما قرر أنهم أجمعوا على أنَّ الاعتقاد المعين هومذهب السلف الذي انتهجوه، وهذا في ذاته تعديل لهم من جميع الأمة المحمدية، وهو وحده دليل ملزم لاتباع مذهبهم، والسير على اعتقادهم[١].

وهو يقرر أنَّ مذهب السلف أصح أصولًا ممن بعدهم، وأقوم طريقه[٢]؛ ذلك لأنَّ طريقتهم تعتمد الاحتجاج بالكتاب والسنة، وهما أصح الأصول.

ويرى أنه لا بد في المنقول عن السلف من أمرين:

الأول: ثبوت لفظه بالطرق المعتبرة عند علماء الإسناد والحديث.

الثاني: معرفة دلالته على ما يستدل به عليه، بحيث يكون المفهوم موافقًا لما ورد عن السلف، فهما صحيحًا من كل وجه[٣].

❑ خامسًا: رفض الفكر اليوناني

إنَّ الناظر في فكر ابن تيمية المهتدي بالكتاب والسنة وما عليه السلف، لا تأخذه الدهشة عندما يعلم أنه يحارب الفكر اليوناني، ويعلل ابن تيمية حربه هذه: بأنَّ هؤلاء المعظمين للفلسفة والكلام من أبعد الناس عن معرفة الكتاب والسنة، بل هم أجهل الناس بأقوال الرسول وأحواله، ومواطن أموره وظواهرها، ولا يميزون بين ما قاله ﷺ وما لم يقله، كما أنهم لا يفرقون بين أنواع الحديث: متواتره، أو أحاده، أو صحيحه، أو ضعيفه، أو موضوعه، وإنما عمدتهم في ذلك هو ما يوافق أقوالهم، ولا يعنيهم بعد ذلك إنْ كان الحديث موضوعًا أو غير موضوع[٤].

---

(١) انظر نقض المنطق (٦).

(٢) انظر نقض المنطق (٢٢).

(٣) انظر الفتاوى (٢٤٦/١).

(٤) انظر نقض المنطق (٨١).

وسبب جهلهم هذا أنَّ عظماءهم الأولين كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام، ويتلقون العلم عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب نبي اللَّه داود ونبيه سليمان، وأما أرسطو فلم يكن له حظ من ذلك كسلفه، ثم إنه ابتدع لهم منطقه الصوري (القياسي) حتى صار قانونًا يمشي عليه أتباعه، وكان ما فيه مِنَ الحق قليل، وهو مِنَ الموافقات التي حصلت له[1]، وهو ينص على أنهم مخالفون لما جاء به الرسول ﷺ في الأمور العلمية: كالصفات، والأسماء، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والجنة والنار، وأما في الأمور العملية، فهم يقررون فضل شرعيته على سائر الشرائع، ويقولون: إنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموسه، ولا أكمل منه[2]، وبناء على ذلك فقد انقسموا إلى قسمين:

فغلاتهم: يقررون عدم معرفة الرسول ﷺ بالأمور العلمية، وإنما كماله كان في الأمور العملية: كالعبادات والأخلاق، فهم أعلم بالأمور العلمية من الأنبياء والرسل.

والفريق الثاني منهم يقول: إنَّ الرسول علم ذلك لكنه لم يظهره، فهو قائل به في الباطن دون الظاهر؛ لأنَّ مثل ذلك إذا ظهر لم تقبله عقول الناس وقلوبهم[3].

وكعادة ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ في التحري وطلب الدقة في النقل: يرجع إلى تاريخ القوم، ليبين عن أصولهم الفكرية، وضوابط اعتقاداتهم

---

(١) أرسطو فيلسوف يوناني كان ابنًا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان، من تلاميذه أفلاطون، انتسب إلى أكاديميته عشرون سنة، ولد سنة (٣٨٤ق.م، وتوفي ٣٢٢ق.م). أسس المدرسة الرواقية، وسمي المعلم الأول، الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٨)، الموسوعة العربية الميسرة (١/١١٧)، الفهرست لابن النديم (٣٤٥)، الملل والنحل (٣/١٧٨).

(٢) انظر نقض المنطق (١٣١).

(٣) انظر نقض المنطق (١٣١، ١٣٢)، انظر الرد على المنطقيين (٢٨١).

القلبية، فأبان عما كان عليه أرسطو وأصحابه من عقائد وثنية، فإنهم مشركون من عبدة الأصنام والكواكب، وهكذا كان الأمر في ديانة اليونان والروم قبل ظهور المسيح فيهم، وأرسطو كان قبل المسيح بثلاث مئة سنة، [وكان وزيرًا للإسكندر بن فيلبس المقدوني، الذي تؤرخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلى أرض فارس واستولى عليها].

وكلام أرسطوا في «الإلهيات» هو الأصل لمن ظهر مِنَ الفلاسفة المسمون بفلاسفة الإسلام أو المسلمين، فإنَّ كلام أرسطو قليل في الإلهيات وأكثره خطأ، فالحق فيه عزيز، لكن لمَّا ظهر أبو علي بن سينا[1]، أخذ ذلك كله عنهم، وضم إليه شيئًا من أصول المتكلمين، ثم ألبس بعض الألفاظ الشرعية صيغة الفكر الأرسطي، وهكذا أدخل على المسلمين في دينهم مِنَ الزغل ما أفسده، ويقرر ابن تيمية: أنَّ ابن سينا وأهل بيته مِنَ الملاحدة الباطنية أتباع الحاكم[2] وغيره مِنَ العبيديين الإسماعيلية، الذين يقولون بالتأويل الباطل لجميع الشريعة علميها وعمليها[3]، وكان غرضه التوفيق بين الدين وما نقل عن فلاسفة اليونان، ولم يراع في ذلك اختلاف المصدر بين الدين وآراء الفلاسفة، بين المصدر المعصوم وبين العقل البشري القاصر، فشتان بين الوحي الإلهي الذي لا يعتريه الخطأ والسهو، وبين

---

(١) الحسين بن عبدالله بن سينا، ولد سنة ٩٨٠م، وتوفي سنة ١٠٣٦م، فيلسوف وطبيب يلقب بالشيخ الرئيس، ولد في أفشنة قرب بخارى، الموسوعة العربية الميسرة (١٩)، الموسوعة الفلسفية المختصرة (١٦، ١٧).

(٢) هو أبو علي منصور بن العزيز نزار بن المعز العبيدي، تولى المملكة بعد أبيه بعهد منه سنة (٣٨٦)، وكانت مدة مملكته عشرين سنة بالجبل المقطم وطم، وجدوا دابته معرقبة في بركة عند حلوان، كان شيطانًا مريدًا مهابًا، سيء الاعتقاد، سفاكًا للدماء، قتل عددًا كثيرًا من أمراء دولته بلا ذنب، انظر الجوهر الثمين (٢٥١).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٢٨٣)، انظر الفهرست لابن النديم (٣٤٠).

العقل الذي يتأثر بالاتجاهات الفكرية والأهواء الشخصية[١]، وبالمقارنة بين آراء ابن سينا الفلسفية وآراء أرسطو، نجدهما متوافقين في جملة أصولها[٢].

ويتبين لنا مدى قوة الحرب العدائية التي يشنها ابن تيمية على الفكر الفلسفي في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إبطاله المنطق الذي هو عمدة المعارف الفلسفية، وهو بذلك يهدم حصونهم، ويجتث شجرتهم من جذورها، وقد ألف فيه كتابين: **أحدهما** مختصر وهو نقض المنطق، **والثاني** مطول وهو الرد على المنطقيين، ففي كتابه نقض المنطق ناقش المناطقة في أصليهم الذين يقوم عليهما علم المنطق، وهما: الحد والقياس، وقد نقض كلامهم في الحد من ستة عشر وجهًا[٣]، والقياس من خمسة أوجه[٤].

وقد قدم قبل ذلك بمقدمة طويلة، أبان فيها خطأ من ادعى وجوب تعلمه على الكفاية أو العين، ورمى من قال ذلك بغاية الجهالة والضلالة، وفقد أسباب الهدى كلها، ولم يجوز نسبة ذلك إلى الشريعة بوجه مِنَ الوجوه، وذكر أنَّ حذاقهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها وعدم فائدتها، أو افسادها ولعدم تميزها، لما فيها من إجمال واشتباه[٥]، وأما في كتابه الرد على المنطقيين، فقد بنى نقده في بيان فساد الحد والقياس على [أربعة مقامات: مقامين سالبين وهما:

---

(١) انظر الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (١١٩).

(٢) قارن الملل والنحل (١٧٨/٢ وما بعدها) باب (٣/٣ وما بعدها).

(٣) انظر نقض المنطق (١٨٤- ٢٠٠).

(٤) انظر نقض المنطق (٢٠٠- ٢١٠).

(٥) انظر نقض المنطق (١٥٥)، انظر الرد علي المنطقيين (١٧٩).

أولًا: أنَّ التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد.

ثانيًا: أنَّ التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

ومقامين موجبين هما:

أولًا: أنَّ الحد يفيد العلم بالتصورات.

ثانيًا: أنَّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات][1].

ثم تناولها واحدًا واحدًا بالإبطال والنقيد والتقيد، وأبطل المقام الأول: من إحدى عشر وجهًا[2]، وأبطل المقام الثاني: من ستة وجوه[3].

وأبطل المقام الثالث من تسعة وجوه[4]، وأبطل المقام الرابع من تسعة وجوه، وردَّ على ابن سينا في التاسع من أربعة عشر وجهًا[5].

وهذا الذي قرره ابن تيمية هو الحق والصواب، إلا أننا مضطرين إلى القول أنه بعد اختلاط كثير مِنَ المعارف الإسلامية بعلم المنطق واصطلاحاته، لا بد لكل ناظر في شيء من هذه العلوم من فكرة مختصرة عن علم المنطق لا بقصد الاعتبار به، لكن لتكون هذه المقدمات المنطقية طريقًا ليتوصل بها إلى فهم هذه المعارف، وعلى أقل تقدير ليستطيع أنْ يعرف الحق من الباطل، أو الراجح مِنَ المرجوح فيها، وهذا القدر الذي نقوله لا يخالف فقه ابن تيمية، فهو كثيرًا ما يناقش هؤلاء بنظير اصطلاحاتهم، بل قد قرر أنه لا بأس بالتعبير بمثل هذه الألفاظ بعد إضافتها إلى ما يخلصها للحق، إنْ كان من يناظر أو يخاطب لا يفهم إلا بها[6].

---

(١) الرد على المنطقيين (٧).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٧- ١٤).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (١٢٤- ١٥٩).

(٤) انظر الرد على المنطقيين (٣٢- ٨٠).

(٥) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٠ إلى آخر الكتاب).

(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٣١).

وإنْ كنا نقول: إنَّ صبغ هذه العلوم بالصبغة المنطقية أمر ترفضه شريعة الله، وأنَّ من فعل ذلك فقد أخرج هذه العلوم بذلك عن بساطتها وسهولتها وأصالتها، مع أنَّ الألفاظ الشرعية كافية في الدلالة على مقاصد هذه العلوم، بل إنَّ العربية نفسها بسعتها وشمولها قادرة على تسديد الحاجة من الاصطلاحات عن طريق الاشتقاق أو التعريب.

ونحن في هذا العصر لا زلنا نقع في هذا الخطأ الذي وقع فيه بعض المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام، وكان الواجب أنْ نأخذ العبرة مما حصل لنا في العصور السالفة بسبب النقل المحض للمصطلحات مِنَ الأمم الأخرى، التي تتأثر بمصطلحاتها، وبأفكارها ودياناتها.

الأمر الثاني: رفض الإصطلاحات الفلسفية الدخيلة في التعبير عن المقاصد الشرعية، سواء حصل في لفظها إجمال واشتباه نتيجة تعدد الإطلاقات للفظ الواحد، أو كان اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد مثل الجوهر والعرض بمعناه الاصطلاحي، فالجوهر عند هؤلاء الفلاسفة: [يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلًا، ويقال على كل محمول عرف ما هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل، وعلى ماهيته نوع من أنواع هذا المشار إليه، وقد يقال على العموم على ما عرف ماهيته، أي شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى ما به قوام ذاته][1]، وبوجه عام: ما قام بنفسه، والعرض: يقال على ما يعرف مِنَ المشار إليه، الذي ليس في موضوع ماهيته وهو ضربان:

ضرب: لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه، والثاني: ما يعرف من شخصه ذاته، وهو كليه وهو من الأسماء المقولة[2]، وفي التعريفات

(١) لباب العقول ص (٣٠)، انظر التعريفات (٧٩)، انظر الملل والنحل (١٤/٣)، المعجم الفلسفي (٦٤).

(٢) لباب العقول (٣٥)، انظر المعجم الفلسفي (١١٨).

[الموجودة الذي يحتاج في وجوده إلى موضع][١]، وبوجه عام: ما قام بغيره.

وهو يرى أنَّ هذا التغيير الذي حصل في الألفاظ له أثر سيء على المعارف، فإنه يؤدي إلى اختلاط الحق بالباطل من جهة[٢]، وهو مصدر كثير مِنَ النزاعات الحاصلة بين الأمة المحمدية من جهة أخرى، بل هو من أعظم الأسباب في ظهور البدع[٣].

ويعتبر هذا التغيير من باب شرع دين لم يأذن به الله، وذلك لأنه يترتب على هذه الألفاظ أحكامٌ يدعى أنَّ الشرع قد لازم بينها وبين هذه الألفاظ، والأمر ليس كذلك؛ فإنَّ الشارع إنما لازم بين أحكامه وألفاظه، ومن هنا فإنَّ ابن تيمية يستدل على بطلان التعبير بالاسم بأنه لا وجود له في الكتاب والسنة، ولا أقوال السلف[٤]، وينص أنَّ استعمال هذه الألفاظ مؤد إلى تكذيب كثير مما جاء به الرسول ﷺ؛ لأنهم بتغيرهم للألفاظ حملوا كلامه على غير ما أراده، فردوا بذلك الحق الذي أراده، وادعوا أنَّ النصوص تدل على المعنى الباطل الاصطلاحي الذي أرادوه[٥].

وينص ابن تيمية على أنَّ الألفاظ التي يجب معرفتها هي ألفاظ الكتاب والسنة، فإنَّ معرفتها لا تخرج عن كونها فرض عين أو فرض كفاية، ولذا فإنَّ الجاهل بها يستحق الذم، قال اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٩٧].

(١) التعريفات (١٤٨).
(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/٨٧، ١٠٢)، الفتاوى (١٢/١٤٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠٨، ٢٠٩).
(٣) انظر نقض المنطق (١٢٦).
(٤) انظر نقض المنطق (١٢٦).
(٥) انظر شرح حديث النزول (٧٩).

فقرر ـ تَعَالَى ـ: أنَّ الذي يجب معرفته مِنَ الحدود هي حدود ما أنزل الله، وما جاء به هؤلاء مِنَ الإصطلاحات الدخيلة على الأمة، فإنها لا تجب معرفتها، بل لو قيل بحرمتها لكان ذلك حقًا[1].

قلت: لكن لا بد لمن يخاطب هؤلاء من معرفة ما يصطلحون عليه؛ حتى لا يقع في الخطأ في فهم اصطلاحاتهم، فيرد حقًّا بنفيها، أو يثبت باطلًا بإثباتها، فحاله معها كحاله مع أي لغة أخرى لا يعرفها، فإنه لا يستطيع أنْ يتفاهم مع أهلها، إلا بمعرفة مدلول مفرداتهم على مقاصدهم[2].

وقد بَيَّنَ ابن تيمية من خلال مناقشته للفلاسفة فساد كثير مما اصطلحوا عليه: كالذاتي والعرضي اللازم، فإنهم فرقوا بين الذاتي والعرضي اللازم: بأنَّ الذاتي داخل في حقيقة الموصوف دون العرضي؛ فإنه خارج عن حقيقته، والذاتي تتوقف الحقيقة عليه، والعرضي ليس كذلك، كما أنَّ الذاتي ما كان معلولًا للماهية، والعرضي بخلاف ذلك، ومبنى قضيتهم هذه: هو الفرق بين الوجود والماهية في الخارج، والحق عند ابن تيمية: أنَّ الماهية، والوجود في الخارج شيء واحد، وهم يجعلون الذاتي لازم الحقيقة، والعرضي لازم الوجود، فإذا كان لا فرق بين الماهية والوجود في الخارج، فلا فرق بين الذاتي والعرضي اللازم[3]، والفرق بينهما تحكم، وإنما لم أتوسع في بيان هذه القضية، لأني جئت بها على سبيل المثال، وما كان كذلك فتكفي فيه النتائج، وإنما قلت ذلك حتى لا يتوهم أنَّ ابن تيمية قد وقف عندما ذكرته، ولم ينقد هذه القضية برهانًا واستدلالًا[4].

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٤٩)، انظر نقض المنطق (١٩٣) الوجه الخامس عشر.

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٤٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٤٣).

(٣)، (٤) انظر الرد على المنطقيين (٦٢، ٦٣ وما بعدها)، انظر منطق ابن تيمية (٧٧)، انظر نقض المنطق (١٩٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٢).

الثالث: تتبع آراء الفلاسفة في العقيدة وبيان بطلانها، فقد تتبع ابن تيمية آراء الفلاسفة واعتقاداتهم واحدة بعد الأخرى، وقارعها بالحجة والبرهان، ونقدها نقدًا موضوعيًّا يدل على قدرة واسعة، وإستحضار منقطع النظير، بل ونقد طرق المتكلمين في مناظرتهم للفلاسفة، وبين الطرق الصحيحة التي بها يظهر زيف مذهبهم، وفساد اعتقاداتهم.

فتكلم عن اعتقاداتهم عارضًا لها على الكتاب والسنة، وإجماع السلف، ثم العقل الصحيح المهتدي بالشريعة، ومن أهم الاعتقادات التي تناولها بالبحث:

أولًا: قولهم في الذات الإلهية والصفات:

يعتقد الفلاسفة أنَّ اللَّه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، فوجوده - تَعَالَى - مطلق عن كل صفة وجودية، فهو متضمن لإنكار الصفات الإلهية، بل ولازمه إنكار الذات، وابن تيمية يقرر أنه لا يتصور وجود ذات بلا صفات، كما أنَّ الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد في خارج الذهن، وعليه فيلزم على قولهم أنَّ الذات الإلهية لا وجود لها إلا في الذهن، فيكون ذلك إنكارًا لوجودها[(١)].

ثانيًا: إنكارهم للحقائق الخبرية.

فهم يدعون أنَّ ما أخبر اللَّه به عن الوحي، واليوم الآخر، والملائكة، والجن، وغيرها، ما هي إلا خيالات، وأنَّ الرسل أعطوا ثلاث قوى: هي قوة العلم، وقوة التأثير، وقوة التخييل، وهم بذلك يجعلون هذه الأمور المتخيلة في صورة المحسوسات بما لهم من سحر البيان، وقوة التأثير في النفوس[(٢)].

---

(١) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٩)، الرد على المنطقيين (٤٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٥٤، ٥٥، ١٦٣)، انظر مجموع الرسائل والمسائل (١/٦٧، ٦٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٨٦).

(٢) التدمرية من مجموع النفائس (٢١)، انظر الحموية مِنَ المجموع نفسه ص (١٠٥، ١٠٦)، انظر الرد على المنطقيين (٤٨٦) (٤٧٠، ٤٧١) (٤٦٩).

ثالثًا: أنَّ اللَّه يعلم الجزئيات على وجه كلي[١].

رابعًا: أنَّ النبوة مكتسبة[٢].

خامسًا: القول بقدم العالم[٣].

سادسًا: رفض التأويل الكلامي

● **التأويل في لغة العرب:**

(التأويل تفعيل من أول يؤول تأويلًا، وثلاثيه آل يؤول)[٤].

ويطلق التأويل في اللغة العربية على عدة معان:

أولًا: يطلق على الرجوع[٥]، ومنه: «**طبخ الشراب فآل إلى قدر كذا وكذا، أي رجع**»[٦].

ثانيًا: يطلق على تدبير الكلام وتقديره[٧]، ومنه: أول الكلام تأويلًا: وتأوله دبره وقدره[٨]، قلت: وهو لازم تفسير الكلام، والكشف عن معناه.

ثالثًا: يطلق على التفسير، ومنه أول الكلام وتأوله فسره[٩]، ومنه الذي قبله.

---

(١) الرد على المنطقيين (٤٧٦ وما بعدها)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٨، ٩).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٨٣).

(٣) الرد على المنطقيين (٤٦٠)، تأسيس تلبيس الجهمية (١/١٤٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٣٦٨).

(٤) لسان العرب (٣/١٧٢).

(٥) انظر القاموس المحيط (٣/٣٤١)، انظر لسان العرب (٣/١٧١)، مختار الصحاح (٢٦)، أساس البلاغة (٢٥)، المصباح المنير (١/٣٤).

(٦) مختار الصحاح (٢٦).

(٧)، (٨)، (٩) انظر القاموس المحيط (٣/٣٤١)، انظر لسان العرب (٣/١٧٢)، مختار الصحاح (٢٥)، المصباح المنير (١/٣٤).

رابعًا: تطلق على سياسة الرعية، على معنى القيام بحاجاتهم، ومنه: الأيالة أي السياسة، وآل الأمير رعيته: أي ساسها، وقام بحاجاتهم[1].

قلت: وهو مرجع الرعية.

خامسًا: يطلق على تعبير الرؤيا[2]، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]. قلت: وهو راجع إلى المعنى الأول، لأنَّ مفهوم الآية تحقق بالمرئى فيها في الواقع والحقيقة.

وبالنظر في هذه المعاني يتبين لنا: أنها لا تخرج عن معنى التفسير، والبيان، أو الرجوع معنى أو حسًّا.

● التأويل في الإصطلاح[3]:

يقرر ابن تيمية أنَّ التأويل اصطلاحًا يطلق على ثلاثة معان:

الأول: إطلاقه عند المفسرين: وهو أنَّ التأويل هو التفسير والبيان، والكشف عن المعنى، سواء وافق الظاهر أو خالفه، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٣٦]: أي تفسيره، لذا إذا قالوا: أنَّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله يعنون بذلك تفسيره.

الثاني: إطلاقه في التنزيل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: حقيقته الخارجية، وهي وقوعه مشاهدة عيانًا، وهذا هو الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة غالبًا، فتأويل ما أخبر اللَّه به عن الجنة، والنار، واليوم الآخر، هو

---

(١)، (٢) انظر القاموس المحيط (٣/٣٤١)، انظر لسان العرب (٣/١٧٢)، مختار الصحاح (٢٦).

(٣) الفتاوى (١٧/٣٦٧، ٣٦٨)، التدمرية مِنَ النفائس (٣٧)، الحموية مِنَ النفائس (١٠٨، ١٠٩)، الصفدية (١/٢٨٨، ٢٨٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٧٧)، نقض المنطق (٥٧ـ ٥٩)، شرح حديث النزول (٢٢)، تفسير فتح القدير (١/٣١٦، ٣١٧).

حقائقها الموجودة، لا ما تتصوره الأذهان مِنَ المعاني، ويعبر عنه اللسان.

وينص ابن تيمية: على أنَّ هذين المعنيين للتأويل، هما المعروفان عند السلف، ولا يخرج عنهما معناه في القرآن الكريم والسنة النبوية.

الثالث: التأويل في اصطلاح المتأخرين: «**وهو صرف الكلام عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، أو متأخر، أو لمطلق دليل**»، وعليه فلا يكون المعنى الموافق لدلالة اللفظ الظاهرة تأويلًا، وابن تيمية يقرر أنَّ هذا المعنى اصطلاح حادث بعد العصور المفضلة، فلا يوجد التأويل بهذا المعنى في الكتاب والسنة، وقول السلف.

وعليه فلا يجوز أنْ يحمل معنى التأويل في قول اللَّه ورسوله وسلف الأمة على هذا المعنى الثالث لكل ما تقدم من أنَّ ألفاظ الكتاب والسنة لا تحمل على الاصطلاحات، وإنما تتعين دلالتها على ما كان مطردًا في كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، وبناء على ذلك فإنَّ معنى التأويل في قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧] يحتمل معنيين بحسب الوقف، فإنْ كان على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، كان التأويل هنا بمعنى حقيقته المشاهدة، وعندئذ تكون الواو في قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ استئنافية، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ مبتدأ، وجملة و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبره، وإنْ كان الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ كان التأويل بمعنى التفسير، فتكون الواو حينئذ عاطفة، فيكون

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٤)، الحموية مِنَ النفائس (١٠٨)، التدمرية من النفائس (٣٦)، انظر تفسير ابن كثير (١/٣٤٧)، فتح القدير (١/٣١٦، ٣١٧).

الراسخون في العلم ممن يعلم تأويله(١).

ولا يصح حملها على المعنى الثالث مع الوقف على لفظ الجلالة، لأننا إذا قلنا أنَّ لها معنى يخالف الظاهر، وأنه لا يعلمه إلا الله، مع قولنا أنها تجري على ظاهرها لزم منه أربعة محاذير:

الأول: أنَّ نصوص الكتاب والسنة لا قدرة لأحد على فهمها، لا نبي مرسل، ولا ملك مقرب، ولا غيره، وهو خلاف الواقع؛ فإنَّ الصحابة فسروا القرآن وكشفوا عن معانيه ومرادات اللّه من ألفاظه(٢)، مع أمر اللّه للأمة بتدبره، والأمر بالشيء مع عدم إمكانه أمر بما لا يطاق، قال اللّه - تَعَالَى -: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩].

الثاني: أنَّ في هذا القول تناقضًا ظاهرًا؛ فكيف يدعي أنَّ للنصوص معنى يخالف ظاهرها، مع قولنا بأنها تجري على ظاهرها؟!، فأي ظاهر يجري مع أنَّ المراد منها يخالف ذلك الظاهر(٣).

الثالث: أنَّ في ذلك تعطيل لنصوص الكتاب والسنة عن معانيها المقصودة بها، وهو بالتالي تعطيل لأحكام اللّه الشرعية والقدرية، فيكون ذلك تعطيلًا للدين من أصله(٤).

الرابع: أنَّ القول بذلك يفتح الباب أمام القرامطة والإسماعيلية الباطنية

---

(١) مجموع تفسير ابن تيمية (٣٣١)، الحموية من النفائس (١١٠)، مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤، ١٥).

(٢) مجموع تفسير ابن تيمية (٣٣١)، الحموية من النفائس (١١٠)، مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤، ١٥).

(٣) انظر الحموية مِنَ النفائس (١٠٨).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤).

لإنكار حقائق الديانة وأصولها عن طريق التأويل، ومما تقدم يعلم بطلان التأويل الكلامي، وأنه لا يجوز أنْ تحمل عليه كلمة تأويل في الكتاب والسنة، بل ولا يجوز أن يستعمل في نصوصهما[١].

موقف ابن تيمية مِنَ التأويل الكلامي:

ابن تيمية يرفض التأويل الكلامي، وينقضه من أصوله بوجوه متعددة منها:

أولًا: مخالفته لإجماع السلف؛ إذ لو كان للنصوص معان تخالف ظواهرها لنبهوا إليه، لكنهم لم يفعلوا ذلك، فدل على أنها لا معنى لها إلا ما ظهر منها، وإلا لكان ذلك كتمًا للعلم الضروري، وهو ممتنع عليهم، فامتنع ما بني عليه[٢].

ثانيًا: أنَّ بيان ذلك المعنى الذي يخالف الظاهر من ضروريات التكليف الذي لا يتركه الرسول ﷺ، فدل ذلك على أننا متعبدون بتلك الظواهر دون غيرها[٣].

ثالثًا: أنَّ ظواهر النصوص لو كانت غير مرادة للمتكلم بها، لجاءت نصوص الشرع ببيان ذلك ولو في موضع واحد من آية أو حديث، ولكنَّ الأمر ليس كذلك، فلا بد وأنْ نكون متعبدين بتلك الظواهر[٤].

رابعًا: أنَّ اللَّه تعبدنا بتلك النصوص، وأمرنا بتدبر كتابه، فلو كانت لها معان لا تفهم من ظواهرها، لكان ذلك تكليف بما لا يطاق[٥].

خامسًا: أنَّ ذلك فتح لباب تحريف الشرع وتغييره؛ إذ يمكن أنْ يدعي

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٦/٢، ١٧)، نقض المنطق (٥٩).
(٢) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٣٠).
(٣)، (٤) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٦/١).
(٥) انظر الحموية من النفائس (١١٠).

كل واحد في آية من كتاب الله، أو حديث من سنة رسوله ﷺ أنَّ لهما معنى لا يفهم من ظاهرهما[١].

سادسًا: أنَّ الأصل التعبد بنصوص الشريعة حتى يأتي ما يدل على خلاف ذلك من صاحب الشرع، والتأويل على خلاف الأصل، فيحتاج لدليل صحيح، وإلا فالتعبد بالظواهر واجب[٢].

سابعًا: أنَّ في ذلك نسبة للعي لله ورسوله؛ لأنَّ البليغ إذا أراد بكلامه غير ما يظهر من لفظه قرنه بما يدل عليه من قرينة لفظية أو معنوية، ولا قرائن لها هنا[٣].

ثامنًا: أنه من أعظم أسباب الخلاف بين الأمة، واستباحة المحرمات كالسب والتكفير، واللعن، والقتال[٤].

● أنواع التأويل عند ابن تيمية:

والتأويل عند ابن تيمية نوعان[٥]:

النوع الأول: تأويل صحيح مقبول، وهو ما دل على مراد المتكلم، سواء وافق الظاهر أو خالفه، وهو ما وافق نصوص الكتاب والسنة.

النوع الثاني: تأويل فاسد باطل، وهو ما خرج عن مراد المتكلم بكلامه، ولو احتمله في لغة العرب، وهو ما خالف النصوص، وهو يعتبر هذا النوع مِنَ التأويل مِنَ التحريف والإلحاد في آيات الله، وأحاديث رسوله ﷺ[٦].

ووجه ذلك: أنَّ المتكلم بالكلام يسوق كلامه قارنًا له بما يدل على مراده، فإذا صرف عنه عطل الكلام عن دلالته، وحمل غير المراد به،

---

(١) انظر مجموع الرسائل الكبرى (١٧/٢) الإكليل، درء تعارض العقل والنقل (٢١٣/٦).

(٢)، (٣) مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٦/١).

(٤) انظر منهاج السنة (٤٥٢/٤ وما بعدها) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٥)، (٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٠١/١)، المسودة (١٦٤).

فجمع ذلك بين تعطيل النص والكذب على المتكلم، ورميه بالعي في القول، وهذا كله جناية على نصوص الشريعة، فما أتيت الأمة المحمدية بمثل ما أتيت من قبيل التأويل، فما من مبتدع يخالف الكتاب والسنة، وظهر له عدم تأييدهما له إلا ادعى أنَّ ذلك النص المعارض مؤولًا[١].

وبعد فإنَّ ابن تيمية يعتبر لفظ التأويل لفظًا مجملًا، بسبب اشتراك هذه اللفظة بين المعاني الثلاثة[٢]، وهو لا يمانع في استعماله بمعناه الثالث في غير الكتاب والسنة، أو لا مشاحة في الاصطلاح، إذ من حق أهل أي علم أنْ يصطلحوا على ما أرادوا، وهو أيضًا لا يمانع في حمل نصوص الكتاب والسنة على غير ظاهرها، ما دام ذلك هو مراد اللَّه ورسوله وإنْ لم يدل عليه اللفظ، والفرق بين هذا النوع مِنَ التأويل والتأويل المذموم: أنَّ الأول لا يدل عليه اللفظ، وأما الثاني فإنَّ اللفظ يدل على خلافه[٣]، وإنما يعلم في الأول أنَّ هذا التأويل هو مقصود اللَّه ورسوله بتكاثر النصوص وتوافرها في جميع مواردها على هذا المعنى، فيحمل النص المشتبه عليه، وإنْ كان ظاهره خلافه، لأنَّ كلام اللَّه ورسوله لا يتناقض لأنه حق، والحق يصدق بعضه بعضا[٤].

ولكنَّ الواجب على من اصطلح على تسمية صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به تأويلًا، إذا تأول شيئًا مِنَ الكتاب والسنة أمران[٥]:

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٦، ١٧) الإكليل.
(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٧).
(٣) انظر المسودة (١٦٤).
(٤) انظر مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٦، ٣٠٧).
(٥) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٧).

أحدهما: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه.

الثاني: بيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.

فإذا وجدا جاز الصرف، لكن يسمى تأويلًا بمعنى تفسير الكلام، فظهر بذلك أنَّ التاويل بمعنى التفسير أعم مِنَ التأويل عند المتأخرين، وأنه عند المتأخرين أخص منه عند ابن تيمية، فيعمل به إذا قام عليه الدليل، ولم يكن في النصوص ما يرده.

سابعًا: الاهتمام بأصول العقائد وأسباب نشأتها.

لقد اهتم ابن تيمية بالعقائد الإسلامية وتقريرها، وبيان الأصيل مِنَ الدخيل عليها، ومن هنا كانت عنايته بتحقيق النقول عن السلف الصالح؛ لأنَّ مذهبهم على حد قوله: مما اتفقت عليه جميع طوائف الأمة من جهة[١]، ولما لهم من شرف المعرفة بالسنن والآثار، مع تزكية صاحب الشريعة لهم من جهة أخرى[٢]، مما يجعل اعتقادهم هو الذي يعبر عن أصالة العقيدة الإسلامية، لا سيما وأنَّ معارفهم قد حفظت مِنَ المصطلحات والأفكار الدخيلة على العقيدة نفسها[٣]، ومن هذا المنطلق سبر ابن تيمية تلك الفرق التي انحرفت عن منهج السلف الصالح مِنَ الناحية التاريخية، بإرجاع مقالة كل طائفة إلى أصولها، ومدى مشابهة كل فرقة منها لما قبلها من أرباب الملل.

ومن ينظر في تناوله لهذا الموضوع يعلم أنَّ ابن تيمية يميل إلى القول بأنَّ هذه الفرق لها علاقة بالملل الأخرى، وأنَّ ما حصل في هذه الأمة الإسلامية مِنَ التفرق، إنما حصل بسبب اتباعهم سنن من كان قبلهم مِنَ الأمم الأخرى، مصداقًا لحديث: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة**

(١)، (٢)، (٣) انظر نقض المنطق (١٠- ١٦)، المراكشية (٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (٦٢٨/١)، انظر الفتاوى الكبرى (٢٨/٥).

بالقذة، ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»[١]، ثم يتتبعها تاريخيًا، مبينًا زمن نشأتها، ومن نسبت له مِنَ الرجال، ولا يغفل سلسلة السند المظلمة التي تدرج فيها حتى حمل هذه المقالة، فهو يؤرخ لكل مقالة من هذه المقالات مبينًا سببها، وظروف نشأتها[٢].

● **ويرجع ابن تيمية نشأة الفرق إلى الأسباب التالية:**

أولًا: ترجمة كتب اليونان والرومان وغيرهم مِنَ الأمم الأخرى، ووجه ذلك: تأثر كثير من المسلمين بأفكارهم في الإلهيات، واستعمال مصطلحاتهم في مجال العقائد[٣].

ثانيًا: استعمال الألفاظ المجملة، التي يقع فيها الاشتراك بين المعاني المختلفة، فيحصل الاختلاف في تعيين المراد منها، ومن ثم الوقوع في الباطل ومن هذه الألفاظ: لفظ الجهة، والجسم، والمركب[٤].

ثالثًا: التقصير في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ في باب الاعتقاد وغيره[٥].

رابعًا: الجهل بما عليه السلف الصالح، وهو لا يُعرف إلا عن طريق النقل الصحيح[٦].

خامسًا: القصور عن معرفة صريح المعقول وصحيحه، وهو ما وافقت

---

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١٣/٣٠٠) كتاب (٩٦) باب (١٤) رقم الحديث (٧٣٢٠).

(٢) انظر الحموية من النفائس (٩٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧) (٢/١٩٧)، درء تعارض العقل والنقل (٧/١٠٦)، النبوات (٦٦).

(٣) انظر الحموية مِنَ النفائس (٩٩).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٣٢٣، ٥/٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/٥٦٢)، منهاج السنة (١/٢٥١)، انظر الفتاوى (١٢/١٤٠).

(٥)، (٦) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/٨٧، ٩٥).

موازينه الكتاب والسنة، وما جاء عن سلف الأمة وأئمتها[(١)].

وقد استفاد هذه الثلاثة الأخيرة، من قوله - تَعَالَى -: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

سادسًا: عدم العلم بالفروق العقدية بين آيات العقائد المختلفة، مما يجعل البعض يظن هذا من هذا، وليس الأمر كذلك: كالفرق بين آيات المعية والقرب، فإنَّ المعية تكون عامة وخاصة، والقرب لا يكون إلا خاصًّا، والفرق بين نوع الحوادث وآحادها، والفرق بين جنس الكلام وأفراده، وغيرها[(٢)].

ويمكن تقسيم أسباب الخلاف العقدي عند ابن تيمية إلى قسمين:

أولًا: الأسباب العامة، وهي ما تقدم ذكر شيء منها.

ثانيًا: أسباب خاصة، وهي ما كانت سببًا في خلاف يختص بموضوع معين: كطريقة الأعراض التي هي من أسباب الخلاف حول مسألة الكلام والصفات، ومسألة التسلسل التي هي مبنى الخلاف في فناء الجنة والنار وبقائهما[(٣)].

فعلم مما تقدم أنَّ ابن تيميةلم يقتصر اهتمامه على بيان أسباب نشأة الفرق الإسلامية وغيرها، ولكنه تعرض لمباني الأقوال العقدية، وهو مفيد جدًّا في معرفة الحق مِنَ الباطل، وضبط المسائل العقدية الخلافية بين طوائف الأمة، كما أنه مفيد في فهم المفردات العقدية، والاستدلال على أنها حق أو باطل؛ إذ ما بني على حق فهو حق، وما بني على باطل فهو باطل.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/٨٧، ٩٥).

(٢) انظر شرح حديث النزول (١٢٧، ١٢٩، ١٦١)، التدمرية مِنَ النفائس (٣٠).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٣٦)، النبوات (٦٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٩).

❑ منهجه في بيان أصول العقائد، وأسباب نشأتها:

ويمكن أنْ يتلخص منهجه فيما يلي:

أولًا: التأريخ لمذهب السلف الصالح، وبيان أصالة هذا المذهب، وعليه فهو الحَكَمُ على سائر الأقوال والنِحَلِ والمذاهب؛ إذ هو الذي يصور العقيدة الإسلامية في صفائها ونقائها.

ثانيًا: التعرض لكل مقالة، وبيان مبدأ ظهورها. فيقول عن مبدأ خروج البدع العقدية: [وذلك أنَّ مبدأ حدوث هذا في الإسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية](١)، وقد أرَّخ لكل بدعة مفردة، مبينًا مبدأها، فقال عن القدرية: [أول من تكلم بالقدر معبد الجهمي(٢)](٣).

وقال عن بدعة نفي الصفات: [أول من تكلم في سلب الصفات الجهمية](٤)، وقال عن بدعة الاعتزال: [أول من تكلم بالاعتزال ووضع أصوله عمرو بن عبيد(٥)](٦)، وقال: بدعة إنكار الكلام: [أول من أنكر كلام اللَّه الجعد بن درهم(٧)](٨).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٩).

(٢) معبد الجهني، ويقال معبد بن خالد، ويقال معبد بن عبدالله بن عويمر، مات بعد هزيمة ابن الأشعث، وكان مِنَ الخارجين معه، وهو الذي تبرأ منه عبدالله بن عمر بن الخطاب. بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٤).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/١٩٧).

(٥) عمرو بن عبيد بن أبو عثمان، ولد سنة (٨٠)، وتوفي سنة (١٤٣). تاريخ الفرق الإسلامية (٦٨).

(٦) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٥).

(٧) الجعد بن درهم مربي مروان بن محمد مولى لبني الحكم. البداية والنهاية (٩/٣٥)، تاريخ الفرق الإسلامية (٢٢).

(٨) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٧).

ثالثًا: التعرض لأسباب نشأة الفرق العامة والخاصة كما تقدم.

رابعًا: التعرض لأسباب الخلاف العقدي، قال ـ رحمه الله ـ: [والاختلاف قد يكون لخفاء الدليل والذهول عنه، وقد يكون لعدم سماعه، وقد يكون لغلط في فهم النص، وقد يكون لاعتقاد معارض راجح][(١)].

خامسًا: التعرض لكل طائفة، وبيان أصولها، وسندها المظلم في بدعتها، يقول ابن تيمية عن الجهمية: [ثم أصل هذه المقالة ـ التعطيل للصفات ـ إنما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئة...][(٢)]، وقال عن بدعة إنكار العلو والاستواء: [أول ما ظهرت هذه المقالة مِنَ الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان[(٣)]، وأظهرها؛ فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل: إنَّ الجعد أخذ مقالته عن الجهم والجهم عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم اليهودي، الساحر الذي سحر النبي ﷺ.

وكان الجعد بن درهم هذا ـ فيما قيل ـ من أرض حران، وكان فيهم خلق كثير مِنَ الصابئة والفلاسفة، بقايا دين أهل نمرو، والكنعانيين، الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم][(٤)].

سادسًا: التأريخ العام لمبدأ ظهور البدع في الأمة الإسلامية، وعن ذلك يقول: [ثم لما عربت الكتب الرومية واليونانية في حدود المئة الثانية زاد البلاء، مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم][(٥)].

---

(١) مقدمة أصول التفسير (٥٥).

(٢) الحموية من النفائس (٩٨).

(٣) الجهم بن صفوان الترمذي، تنسب إليه الجهمية، كنيته أبو محرز، كان مولى لبني راسب مِنَ الأزد، انظر تاريخ الفرق الإسلامية (١٥، ١٦).

(٤)، (٥) مجموعة النفائس (٩٨، ٩٩).

سابعًا: الدقة في حكاية أقوال أصحاب المقالات ونسبتها إليهم، وذلك كحكاية أقوال الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرها كثير، تجدها منثورة في طوايا مؤلفاته، ما إنْ يذكر موضوعًا إلا ويذكر فيه أقوال الناس، مناقشًا لها نقدًا وتحليلًا. يقول ابن تيمية حاكيًا مقالات الناس حول الصفات: [وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم مِنَ الكفار والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء مِنَ الصابئة، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة، والباطنية، ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا، لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحقيقه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات، فغلاتهم يسلبون عنه النقيض، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ....وقاربهم طائفة مِنَ الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أنَّ هذا لا يكون إلا في الأذهان لا فيما خرج عنه مِنَ الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات، وقاربهم طائفة من أهل الكلام مِنَ المعتزلة وأتباعهم، فأثبتوا لله الأسماء دون ما تضمنه مِنَ الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة، المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر،

فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه مِنَ الصفات][١].

وتجد ذلك بأسلوب سهل واضح، لا تجده إلا في القليل مِنَ الكتب التي تحكي مقالات الفرق، مما يدل على كمال علمه بها، وقدرته على التعبير عنها، إذ القدرة على التعبير عن الشيء فرع كمال العلم به.

ثامنًا: بيان الشبه التي اعتمدت عليها الفرق في تقرير مذهبها، يقول ابن تيمية مقررًا شبه من شبه نفاة الصفات: [لأنهم يزعمون إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيض، وهذا ممتنع ببداهة العقل][٢].

تاسعًا: أنه إذا ساق القول المخالف للسلف، فيحكيه بأسلوب يدل على بطلانه، فيظهر في ذلك نواقضه ومفاسده، وعن ذلك يقول ابن تيمية: [واعلم أنَّ المذهب إذا كان باطلًا في نفسه، لم يكن الناقد له أنْ ينقله على وجه يتصور تصورًا حقيقيًا، فإنَّ هذا لا يكون إلا للحق، وأما القول الباطل فإذا بين فبيانه يظهر فساده، حتى يقال كيف اشتبه هذا على أحد، ويتعجب من اعتقادهم إياه][٣].

عاشرًا: ذكره للوازم المذهب الباطلة، الدالة على بطلانه، فإنَّ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، عن ذلك يقول ابن تيمية: [لكنَّ هذا كله لازم المذهب، وهو يدل على بطلانه، ولازم المذهب لا يجب أنْ يكون مذهبًا][٤].

وهو في هذين الأخيرين متبع لطريقة القرآن الكريم، فإنه إذا ساق

---

(١)، (٢) التدمرية مِنَ النفائس (٩، ١٠).

(٣) مجموع الرسائل والمسائل (٧/٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٦/١٦) (٣٠٦/٥).

الأقـوال الباطلـة بين بطـلانها من بـدايتها، وبين لـوزامها الباطلة، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥].

* * *

الفصل الثالث

- ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في تقسيم التوحيد عند ابن تيمية.

المبحث الثاني: في اختلاف الناس في هذا التقسيم.

المبحث الثالث: في مناقشته المنهجية حول تقسيم الناس للتوحيد.



المبحث الأول في تقسيمه للتوحيد

لابن تيمية في تقسيم التوحيد طريقتان: ـ طريقة إجمالية، وطريقة تفصيلية.

❏ الطريقة الإجمالية:ـ

● ينقسم التوحيد إجمالًا إلى قسمين:ـ

الأول: التوحيد القولي العلمي[١]، ويسميه تلميذه ابن القيم بتوحيد المعرفة والإثبات[٢]، وهذا التوحيد يشمل توحيد اللّٰه بربوبيته، وتوحيده بإثبات أسمائه وصفاته[٣].

وإنما سماه قولي لأنَّ علاقته بالنطق باللسان أكثر، وهذا لا ينفي أنْ يكون له علاقة بالقلب، وهذا ما يدل عليه الشطر الثاني منه وهو العلمي، فإنَّ المقصود بالعلم هنا علم القلب، لا العلم بمعنى إدراك المعلوم فقط، فإنَّ ذلك أمر مشترك بين أنواع التوحيد، فكل واحد منها يطلب العلم به عن طريق الدرس، والنظر في كتاب اللّٰه وسنة رسوله، وربما أطلق على هذا النوع مِنَ التوحيد توحيد القول والعلم.

الثاني: التوحيد القصدي العملي[٤]، أو الإرادي العملي، أو توحيد القصد والعمل[٥]، أو توحيد الشرع والقدر، أو توحيد العبادة[٦]، أو توحيد الألوهية[٧]، وكل هذه الأسماء تدل على مسمى واحد: هو إخلاص العبادة لله في كل ما يفعله العبد، فسمي توحيد قصد لتعلقه

---

(١)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) التدمرية من النفائس (٥)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٥)، الفتاوى (١٠/٢٦٤) (٢/٣٦٧)، جواب أهل العلم والإيمان (١٠٦)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٥٩، ١٦٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٤، ٤٧٩)، منهاج السنة النبوية (٢/٦٢)، مدارج السالكين (١/٢٥).

(٢)، (٣) انظر مدارج السالكين (٣/٤٤٩)، انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (٢٧).

بإخلاص الفعل للمعبود ـ سبحانه ـ، وسمي توحيد عمل لتعلقه بأفعال العباد الإرادية، فكل ما عبد اللَّه به، وعلى شرعته فهو توحيد القصد والعمل، وقد يطلق عليه توحيد القصد والطلب، وإنما سمي بتوحيد الطلب لتعلقه بامتثال المأمور، واجتناب المحظور، وهكذا الأمر في تسمية توحيد الشرع والقدر، سمي لتعلقه بما أمر اللَّه به ونهى عنه، وكون ذلك كله مترتب وجوده مِنَ العبد، وعلى تعلق القضاء والقدر الرباني به، وإنما سمي توحيد ألوهية لتعلقه بإثبات ألوهية رب العالمين، والإيمان بها، ونفي الألوهية عما سواه، كما أنه لحظ في تسمية توحيد العبادة تعلقه بأفعال العبد العبادية المتعلقة بالعبادات: كالصلاة والصيام ونحوها، فهو شامل لعبادة القلب، والجوارح واللسان.

قلت: وبنظرة موضوعية في هذا التقسيم يظهر لنا أنه جامع مانع، جامع لمقتضيات مسمى التوحيد كلها، ومانع من دخول ما يضاد مسماه فيه.

ومما ينبغي أنْ يلاحظ: أنَّ تقسيم التوحيد هذا لم يرد به كتاب ولا سنة، فليس ذلك بمصطلح قرآني ولا نبوي، ولكنه تقسيم اصطلاحي لم يعرف نظيره قبل ابن تيمية على حد علمي، فإني لم أطلع على من استعمله، لكنه مع ذلك فهو اصطلاح صحيح، ودليل صحته جمعه ومنعه من جهة، وسلامة معناه من جهة أخرى، وخلوه مِنَ البدعة من جهة ثالثة، ومثله يمكن أنْ يقال فيه ما يقال في غيره مِنَ المصطلحات: بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، وعليه فلا نجد في نفوسنا غضاضة في قبوله، بل نرى أنه من أحسن التقسيمات التي عرفناها.

❑ **الطريقة التفصيلية:ـ**

وابن تيمية يقسم التوحيد تفصيلاً إلى ثلاثة أقسام:ـ

أولاً: توحيد الربوبية.

ثانيًا: توحيد الألوهية.

ثالثًا: توحيد الأسماء والصفات.

والإضافة في هذه الأنواع إضافة بيانية، فيكون المعنى: التوحيد المتعلق بالربوبية، والتوحيد المتعلق بالألوهية، والتوحيد المتعلق بالأسماء والصفات، وأنت تلحظ معي أنَّ الربوبية نسبة لاسمه ـ تَعَالَى ـ «**الرب**»، والألوهية لاسمه ـ سبحانه وتعالى ـ «**الله**»، ولا يقال أنَّ ذلك داخل في مسمى توحيد الأسماء والصفات، لأنَّ المقصود تحقق هذه المعاني مِنَ العبد، ولأنَّ متعلق كل واحد منها مختلف، فالأول متعلق بأفعال الرب، والثاني بأفعال العباد، والثالث بأسمائه وصفاته، وأنَّ ما يحصل مِنَ التداخل بين معانيها إنما هو نتيجة القاسم المشترك بينها، حتى صح أنْ يطلق عليها اسمًا واحدًا، وهو توحيد(١).

وهذا التقسيم كسابقه لم يكن معروفًا قبل ابن تيمية، لكنه تقسيم صحيح المبنى والمعنى. يقول الدكتور السيد رزق الطويل: [مما تفرد به العلامة السلفي ابن تيمية في تناوله لعقيدة الإسلام، هذه المصطلحات الجديدة الدقيقة في تصوير عقيدة التوحيد كما هي، وكما ينبغي أنْ تكون، ولم نجد مثلها في مصطلحات علماء الكلام الذين تأثروا في تفكيرهم بفلسفة اليونان، ومالها من مصطلحات أصابت ملكة البيان في العقل العربي المسلم، ومن هذه التعبيرات الجيدة لابن تيمية توحيد الألوهية، ومنها توحيد الربوبية، توحيد الأسماء والصفات](٢).

وتفرد الشخص بالشيء ليس دليلًا على بطلان ما قاله ولا فساده،

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٦، ٦٧، ٦٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٠٨/٧)، مجموعة الرسائل والمسائل (١٦٦/١)، مدارج السالكين (٢٤/١، ٢٥).

(٢) الإسلام دعوة الحق (١٧٧- ١٨٠).

ولكنَّ الاستقراء كفيل بإظهار ذلك سلبًا وإيجابًا.

ونحن عندما نستقرئ القرآن الكريم، نجد هذه المعاني التي قررها ابن تيمية، واصطلح على تسميتها بهذه الأسماء، لا تخرج عن مقصود الوحي، وإنْ لم يصطلح على تسميتها بما سماها به ابن تيمية[١].

وقد اعترض بعضهم على هذا التقسيم بأنه قد يقضي على الوحدة الموضوعية المفهومة من كلمة توحيد، فإنَّ التوحيد جزءٌ لا يتجزأ.

قلت: نحن لا ننازع في كون التوحيد كل لا يتجزأ، حتى ابن تيمية فإنه لا ينازع في ذلك، لكنَّ تقسيم التوحيد يزيد الأمر فائدة: وهي أنْ يعلم المسلم المطلوب منه، وما يحقق كلمة توحيد، ويعرف مراتبها المهم فالأهم، وكم وقع الناس في الغلط في فهم هذه الكلمة، بسبب عدم العلم بحدودها ومراتبها، وابن تيمية عندما يقسم لم يغفل عن الصلة الوثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، وأهمية تحقيقها في تحقيق التوحيد الذي أمر اللَّه به.

هذا وإنه لا تعارض بين نوعي التقسيم، بل كلاهما متلازمان، وأحدهما يحقق معنى الآخر، ومما يلاحظ أنَّ ابن تيمية في التقسيم الأول أدخل توحيد الربوبية، والأسماء والصفات تحت ما سماه التوحيد القولي العلمي، وجعل توحيد الألوهية قسمًا واحدًا مستقلًا، وجعله قسيمًا له، فما هو السر في ذلك؟

قلت: السر في ذلك واللَّه أعلم: هو ما قرره في أكثر من موضع أنَّ النوعين الأولين: الربوبية، والأسماء والصفات لم يعرف الخلاف فيهما بين الأمم، بل لم يعرف من خالف فيهما، لا مشركو العرب، ولا غيرهم، وأما توحيد الألوهية فهو الذي جرى فيه الخلاف بين الرسل والأمم، وخالفت فيه سائر الملل الكافرة.

---

(١) انظر تفصيل آيات القرآن الحكيم كلمة توحيد ص (١٢٨).

ولأنه التوحيد الذي أبدأ فيه القرآن وأعاد، ولأنَّ الغلط في تحقيق معناه أكثر من غيره، فخصه بالاسم حتى يعتنى بفهم معناه، ومعرفة مرماه، ويحقق مدلوله، بل هو التوحيد الذي صرح ربنا بأنه الذي أرسل الرسل من أجله في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ومنه يعلم مدى ما في هذا الاصطلاح النافع من إشارات سنية، ودقة لفظية ومعنوية. يقول الدكتور محمد السيد الجليد عن توحيد الألوهية: [ولم يستعرض المتكلمون لهذا النوع مِنَ التوحيد، ولم ينتبه أحد منهم إليه، مع أنه قطب رحى القرآن](١).

ومما تقدم يتبين لنا الأمور التالية:ـ

أولًا: أنَّ هذا التقسيم اصطلاح اختص به ابن تيمية وعنه أخذ.

ثانيًا: أنه خال مِنَ المصطلحات البدعية.

ثالثًا: أنه جامع لمقاصد التوحيد الذي أراده الله.

رابعًا: أنه مانع من دخول ما ليس حق في مدلول التوحيد.

خامسًا: أنه يعين على فهم التوحيد إجمالاً وتفصيلاً.

سادسًا: الوحدة الموضوعية بين أقسام التوحيد، وذلك عن طريق اشتراك أقسام التوحيد في الدلالة على كل مسماه.

سابعًا: خلوه مِنَ الألفاظ المجملة، الموقعة في الاشتراك، المانع مِنَ التعيين(٢).

❑ الفرق بين نوعي التوحيد (إجمالاً)

وابن تيمية لا يكتفي في تقسيم التوحيد ببيان أقسامه، ولكنه يلحق

---

(١) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٢٤٠).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٩)، الصفدية (٢/٢٢٩).

ذلك ببيان الفرق بين توحيد القول والعلم، وتوحيد الإرادة والعمل، وهذا من تمام الاهتمام بتحديد مفهوم كل منهما؛ حتى لا يدخل في معنى كل منهما ماليس منه، ولا يخرج عنه ما هو فيه، فيقرر: أنَّ توحيد القول والعلم إنما هو مبني على النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، ومراده بذلك إثبات الذات العلية وما لها من كمالات جاءت بها نصوص الكتاب والسنة، ونفي ما يضاد ذلك الكمال مما لا يليق بجلال اللَّه وعظمته، والتصديق بذلك كله، والتكذيب بما عداه مما يناقضه.

وأما توحيد الإرادة والعمل: فهو مبني على الإرادة والمحبة، والكراهة والبغض، وذلك بموافقة العبد لربه فيما أراده: فيحب ما أحبه الله، ويبغض ما أبغضه، ويكره مِنَ الأقوال والأفعال والاعتقادات ما يكره، وهذا متضمن للامتناع عما نهى عنه، والمسارعة إلى ما أمر به، سواء كان على سبيل الوجوب أو السنية، وهذا الفرق متعلق بالمدلول المراد فهمه من نوعي التوحيد[١]، وأما من جهة اللغة فإنَّ الأول من قبيل الخبر، والخبر هو ما احتمل الصدق أو الكذب لذاته، أي بغض النظر عن المخبر به، إذ يمكن أنْ يكون المخبر صادقًا قطعًا، كما إذا كان المخبر هو اللَّه ورسوله، ويمكن أنْ يكون كاذبًا قطعًا، إذا كان المخبر هو أحد الكذابين: كمسيلمة الكذاب[٢]، والأسود العنسي[٣]، وغيرهما، فإنَّ مدلول الخبر يمكن أنْ يحكم عليه بالصدق أو الكذب، أو النفي أو الإثبات.

وأما النوع الثاني من أنواع التوحيد فهو من قبيل الإنشاء، وهو: ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، فلا يمكن أنْ يعارض مدلوله بالتصديق أو

---

(١) التدمرية من النفائس (٥، ٦).

(٢) مسيلمة كذاب، ادعى الرسالة بعد النبي ﷺ، وسكن اليمامة.

(٣) كذاب ادعى الرسالة بعد النبي ﷺ في اليمن.

التكذيب، أو النفي أو الإثبات، لكنه إما أنْ يطاع وإما أنْ يعصى، وطاعته وقوع المطلوب ممن توجه له الطلب، وعصيانه بأنْ لا يتحقق المطلوب، فطاعة الأمر حصول المأمور به مِنَ العبد، وطاعة النهي بكف العبد عن المحظور، والطاعة في المباح بأنْ يستوي فيه الفعل وعدمه[(١)].

وهو ينص على علاقة التوحيدين ببعضهما، وهي التضمن واللزوم، فتوحيد القصد والإرادة متضمن لتوحيد القول والعلم، وتوحيد القول والعلم مستلزم لتوحيد القصد والإرادة، فالثاني جزء الأول، والأول لازم من لوازم الثاني، وإنْ كان خارجًا عن معناه، فبتحقق الأول يتحقق الثاني دون العكس[(٢)].

• الفرق بين أنواع التوحيد تفصيلًا:

لا يخرج الفرق بين أنواع التوحيد تفصيلًا عما قرره ابن تيمية في الفرق بين أنواع التوحيد إجمالًا، إلا أنه قد اعتنى كثيرًا بتحرير الفرق بين توحيد الألوهية والربوبية، وبيان ما يترتب على الخطأ في معرفة هذا الفرق مِنَ انحراف عقدي؛ فإنَّ كل واحد منهما متضمن من جهة المعنى غير ما تضمنه الآخر؛ فإنَّ توحيد الألوهية يتضمن عبادة اللَّه وحده لا شريك له، ونبذ كل معبود سواه[(٣)]، وأما توحيد الربوبية فهو متضمن للإيمان بأنَّ اللَّه رب كل شيء ومليكه، وخالقه ومدبره[(٤)]، وهما أيضًا مختلفان من جهة الاشتقاق، فتوحيد الألوهية اشتقاقه مِنَ الإله، وهو من تألهه القلوب حبًّا

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٦).

(٢) نظرية العقد ص (١٠).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١٣٣/١)، الفتاوى الكبرى (٢٥٠/٥)، علم الحديث لابن تيمية (٢٢١).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٩)، منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

له، وخوفًا منه، ورجاء فيما عنده، وتوحيد الربوبية اشتقاقه مِنَ الرب، وهو من قام بإصلاح خلقه، وتوفير حاجاتهم، وترتيب شئون معاشهم، علمًا بأنَّ العبد إذا جاء بتوحيد الألوهية فقد جاء بتوحيد الربوبية؛ لأنه مقتضاه وجزؤه دون العكس، فمن أتى بتوحيد الربوبية لم يأت بتوحيد الألوهية، لخروج هذا التوحيد عن مسمى توحيد الربوبية(١).

ويعتبر ابن تيمية من أوائل من فطن للفرق بين هذين التوحيدين ـ على حد علمي ـ، الأمر الذي لم يفطن له المتكلمون، فلم يفرقوا بينهما، ولذا فإنَّ نهاية ما يثبتونه هو توحيد الربوبية(٢).

❑ اختلاف الناس في تقسيم التوحيد

قد سلك الناس في تقسيم التوحيد عدة مسالك، بنيت على تصور كل قوم لمسماه، وما يتضمنه، ومن أهم هذه المسالك:

أولا: مسلك المتكلمين في تقسيم التوحيد

تنقسم الوحدانية عند المتكلمين إلى ثلاثة أقسام(٣):ـ

الأول: الوحدة في الذات.

وهي ما يعبرون عنها بقولهم [هو أحد في ذاته لا قسم له](٤)، [والمراد بها عندهم: انتفاء الكثرة في ذاته ـ تَعَالَى ـ، بمعنى عدم قبولها الانقسام](٥)، فهو إله واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يعقد ولا

---

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (٢/٦٢).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥، ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٣، ٢٤٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/٤٦٩)، التدمرية مِنَ النفائس (٦٤- ٦٩).

(٤) التدمرية من النفائس (٦٤، ٦٦)، الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٣).

(٥) شرح الطحاوية للغنيمي (٣٩)، انظر الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨، ٤٩)، الصفدية (٢/٢٢٦).

يتركب[١]. ولهم في الاستدلال عليها طريقان:-

الطريق الأول: يسمى دليل التوارد، ومجمله: [أنه لو تعدد الإله كأن يكون هناك إلهان، لما وجد شيء مِنَ العالم، لكن عدم وجود شيء مِنَ العالم باطل لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو التعدد باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب، وإنما لزم مِنَ التعدد - كأنْ يكون هناك إلهان - عدم وجود شيء مِنَ العالم، لأنهما إما أنْ يتفقا، وإما أنْ يختلفا، فإنْ اتفقا فلا جائز أنْ يوحداه معًا، لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا جائز أن يوجداه معًا مرتبًا، بأنْ يوجده أحدهما، ثم يوجده الآخر؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا جائز أنْ يوجد أحدهما البعض والآخر البعض، للزوم عجزهما حينئذ، لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض، سد على الآخر طريق تعلق قدرته به، فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز][٢]، [وسمي برهان التوارد لما فيه من تواردهما على شيء][٣].

الطريق الثاني: دليل التمانع، ومجمله: [أنا لو قدنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم، وقدنا من أحدهما إرادة تحريكه، ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى لنا وجوه مستحيلة، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل، ويستحيل أيضًا أنْ لا تنفذ إرادتهما، فإنَّ ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين، قاصرين عن تنفيذ المراد، ويستحيل أيضًا الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته][٤].

---

(١) التدمرية من النفائس (٦٤، ٦٦)، الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥).

(٢)، (٣) شرح البيجوري على الجوهرة (٧٢).

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٥٣).

فبان أنَّ توحيد الذات عندهم مبني على نفي التركيب من أجزاء، وعلى نفي التعدد في الذات، ويطلق عليهما في اصطلاحهم نفي الكم المتصل والمنفصل[١].

الثاني: الوحدة في الصفات

وهو ما يصطلحون على التعبير عنه بقولهم:

واحد لا شبيه له في صفاته[٢]، ومعناه عندهم انتفاء النظير له ـ تَعَالَى ـ في كل صفة من صفاته، من كل وجه، فلا تشبه صفاته صفات أحد من خلقه البتة، كما أنَّ له من كل صفة واحدة، فليس له صفتان من جنس واحد، تتمم كل واحدة منهما الأخرى، فليس له علمان، ولا قدرتان، ولا إرادتان، ونحو ذلك، لكنَّ التكاثر يكون في المتعلقات، فعلمه واحد والمعلومات كثيرة، وقدرته واحدة، والمقدورات كثيرة، وهكذا في جميع صفاته، وعليه فالوحدة في الصفات على اصطلاحهم نوعان:ـ

الأول: نفي الكلم المتصل، وهو التعدد في الصفة الواحدة.

الثاني: نفي الكلم المنفصل، وهو نفي الشبيه والنظير من كل وجه[٣].

الثالث: الوحدة في الأفعال:ـ

ويرمز إليه قولهم: هو واحد في أفعاله لا شريك له[٤]، وهو يشمل التصديق بأمرين:ـ

---

(١) شرح البيجوري على الجوهرة (٧١).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٨)، التدمرية مِنَ النفائس (٦٤ـ ٦٩).

(٣) انظر شرح البيجوري على الجوهرة (٧١، ٧٢)، التدمرية مِنَ النفائس (٦٦).

(٤) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٨)، التدمرية مِنَ النفائس (٦٤ـ ٦٩).

الأول: أنه ليس لأحد غير اللَّه فعل على وجه الإيجاد، وإنما تنسب الأفعال للخلق على وجه الكسب والاختيار عند الأشعرية، والكسب عندهم مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل دون تأثير فيه، وأما المعتزلة: فالعبد خالق للفعل حقيقة.

الثاني: أنْ لا يشاركه أحد مِنَ الخلق في هذه الأفعال، ويطلقون على النوع الأول الكلم المنفصل، وعلى الثاني الكلم المتصل[1]، وأنَّ أفعاله ـ سبحانه ـ جائزة لا يوصف شيء فيها بالوجوب[2]، وقد أوضح شيخ الإسلام حقيقة قولهم في الأفعال الاختيارية المنسوبة لله في الكتاب والسنة، فقال رحمه الله: [فإنَّ هؤلاء لما اعتقدوا أنَّ الربَّ في الأول كان ممتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته، وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادرًا في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته، لكون ذلك ممتنعًا لنفسه، والممتنع لا يدخل تحت المقدور، وصاروا حزبين:-

حزبًا قالوا: أنه صار قادرًا على الفعل والكلام بعد أنْ لم يكن قادرًا عليه، لكونه صار الفعل والكلام ممكنًا بعد أنْ كان ممتنعًا، وأنه انقلب مِنَ الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا قول المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم مِنَ الشيعة، وهو قول الكرامية، وأئمة الشيعة: كالهاشمية وغيرهم.

وحزبًا قالوا: صار الفعل ممكنًا بعد أنْ كان ممتنعًا منه[3]، وأكثرهم على القول: بأنَّ الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق[4]، فصفات الفعل

---

(١) انظر شرح البيجوري على الجوهرة (٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٩/١)، التدمرية مِنَ النفائس (٦٥).

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد (١٠٤).

(٣) منهاج السنة النبوية (١٥٦/١) طبعة جامعة الإمام.

(٤) انظر مجموع الفتاوى (١١٩/٢) (٥٢٩/٥) (٣٧٨/٥)، انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٧)، انظر شرح حديث النزول (١٥٢).

حادثة؛ [لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثة][١].

❑ **نقد ابن تيمية لمسلك المتكلمين**

وقد تتبع ابن تيمية مسلك المتكلمين في تقسيم التوحيد، وبين ما فيه من ضعف، وما يشتمل عليه مما يخالف ما جاء به المرسلين، ويمكننا أنْ نوجز مآخذ ابن تيمية على هذا المسلك فيما يلي:.

أولًا: اشتماله على الألفاظ المجملة، التي لا يمكن الاعتماد عليها في تحديد مراد المتكلم، وذلك لوجود الاشتراك في معانيها بسبب تعدد الاصطلاحات عند أرباب الاصطلاح[٢].

ثانيًا: أنها مشتملة على المعنى الباطل الذي ترده آيات الكتاب، وسنة الرسول ﷺ: كنفي الصفات أو بعضها، أو نفي الأفعال الاختيارية، وأنه لا يرى عند بعضهم ولا يشار إليه[٣].

ثالثًا: أنَّ هذا التقسيم يتضمن الكلام المذموم المخالف لما عليه السلف الصالح، مِنَ الرجوع إلى ألفاظ الكتاب والسنة فيما يعبرون به عن اللَّه ودينه[٤].

رابعًا: أنهم لا يثبتون في جملة توحيدهم بأقسامه، إلا توحيد الربوبية، والذي قد أقر به المشركون، وأما توحيد الألوهية فلا يتطرقون له أصلًا، وأما توحيد الصفات وإنْ دخل في ضمن أقسامهم إلا أنه مضمن نفي الصفات أو بعضها، فلم يعرفوا من أنواع التوحيد إلا توحيد الربوبية، ولذا فهم يفسرون الإله بالقادر على الاختراع، والألوهية بالقدرة على

---

(١) شرح الفقه الأكبر (٣٨، ٣٩) بتصرف يسير.

(٢) انظر الصفدية (٢/٢٢٩)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

الاختراع، وهذا هو مفهوم توحيد الربوبية، فتوحيدهم لم يخرج عن توحيد المشركين(١).

خامسًا: أنهم لا يخرجون في ما يضمنونه هذه الأقسام عن أنْ يكونوا قدرية مشركة في باب الأفعال، أو جبرية(٢).

سادسًا: أنهم بنفيهم العام للشبيه، وقد نفوا القدر المشترك، وقد علم بضرورة العقل أنَّ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، أوتشابه من وجه دون وجه، ولا يلزم من ذلك حصول التشبيه المذموم الذي يستلزم المشابهة فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، بل قد علم بالضرورة امتناع ذلك، لما فيه مِنَ الجمع بين النقيضين، وهو أنْ يكون القديم هو المحدث، والمحدث هو القديم، أو أنْ يكون الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق، ولأنَّ ذلك يقتضي التعطيل؛ لتضمنه نفي أصل للمعنى، وبذا يعلم أنَّ لفظ التشبيه لفظ مجمل لم ينطق به كتاب ولا سنة، ويحمل أحد معنيين:

الأول منهما: أنْ يشبه الخالق المخلوق أو العكس، فيما يجب أو يجوز، أو يمتنع، وهذا كما تقدم لم يقل به أحد مِنَ الأمم، وهو التمثيل الذي نفاه اللَّه عن نفسه في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

الثاني: التشابه من وجه دون وجه، وهو القدر المشترك بين الموجودات(٣)، فهذا مما أقر به سائر العقلاء، ففي معالم أصول الدين: [المسألة الثانية: مسمى الوجود مشترك فيه بين الموجودات، لأنا نقسم الموجود إلى الواجب، والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنه لا يصح أنْ يقال: الإنسان إما أنْ يكون تركيًا، أو يكون حجرًا، لأنَّ العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لا واسطة بينهما،

(١)، (٢) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

(٣) التدمرية مِنَ النفائس (٦٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠).

ولو أنَّ المفهوم مِنَ الوجود واحد، وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط][1]، وقال ابن تيمية: [وعلم أيضًا بالعقل: أنَّ كل موجودين قائمين بأنفسهما، فلا بد بينهما من قدر مشترك، وأنَّ نفي ذلك يقتضي لتعطيل المحض][2].

سابعًا: اعتبارهم التشبيه ضدًّا للتوحيد، والحق أنَّ التوحيد ضد الشرك بالله، والتمثيل له بخلقه، وهذا من أعظم أسباب ضلالهم في تصور التوحيد الذي أراده الله[3].

ثامنًا: كون هذا التقسيم غير جامع؛ فلا يشمل جميع مدلول التوحيد في الكتاب والسنة، فهو لا يدخل في مفهومه عندهم إلا توحيد الربوبية، وغير مانع؛ فهم يدخلون فيه ما يضاد معناه من نفي الصفات، أو بعضها، أو نفي الرؤية عند بعضهم، ونفي العلو والاستواء والأفعال الاختيارية[4].

تاسعًا: أنهم ضمنوا نفي التشبيه نفي الصفات أو بعضها[5].

عاشرًا: أنهم نصبوا الأدلة على الربوبية، مع أنه لم يخالف فيه أحد[6].

هذا والواحد والتوحيد يفسر عندهم بما لم يرد في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في لغة العرب، بل إنَّ دلالة القرآن والسنة على خلاف مرادهم، والمشهور في لغة العرب أنه يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم، ومما يدل على ذلك قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]،

(١) أصول الدين (معالم أصول الدين) (٢٩).

(٢) التدمرية مِنَ النفائس (٦٥).

(٣)، (٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣) (١/٤٧٨)، مجموع الفتاوى (٢/٣٧، ٣٨).

(٥) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٤٣).

(٦) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣) (١/٤٧٨)، مجموع الفتاوى (٢/٣٧، ٣٨).

وقوله ـ جل جلاله ـ: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وإنْ أدعي أنه يطلق على ما أرادوا بطرق المجاز والاشتراك والتواطؤ، قيل: هب أنه يجوز لمن بعدهم أنْ يستعملا في ذلك، فإنَّ المتقدمين لم يستعملوه في ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يثبتون ذلك المعنى، وعلى تقدير أنه يستعمل في هذا وهذا، فيكون دالًّا على ما به الاشتراك، فلا يدل على ما امتاز به كل منهما، فلا يكون داخلًا في محل النزاع، ولو قدر أن أحدهما حقيقة والآخر مجاز، لكانت الحقيقة مقدمة على المجاز، وإنْ قدر أنه مشترك لفظي، لم يجز التعيين إلا بقرينة، والقرائن اللفظية تدل على خلاف قولهم.

هذا والواحد والتوحيد على اصطلاحهم، لا وجود له في خارج الذهن، بل لا وجود له إلا في الأذهان.

هذا والقرآن الكريم قد أثبت وحدانية اللَّه في ألوهيته كما في قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله: ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١].

وهذا ما لا حض لهم فيه، واسمه ـ سبحانه ـ الأحد لم يستعمل في غير حق اللَّه إلا مضافًا أو منفيًّا، قال ـ تعَالَى ـ:﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف:٣٦] وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] ولم يستعمل فيما يدعونه(١).

وعليه فلا بد مع إثبات توحيد الربوبية من إثبات توحيد الألوهية، ولا يكون الإنسان موحدًا إلا بذلك(٢).

ومما تقدم يتبين لنا: أنَّ المتكلمين لا مستند لهم من كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، ولا من لغة العرب.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١١٦/٧- ١٢٢).

(٢) الفتاوى الكبرى (٢٥٠/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢٢٥/١).

ثانيًا: مسلك الصوفية في تقسيم التوحيد

• يقسم الصوفية التوحيد إلى ثلاثة أنواع:

الأول: توحيد العامة: وهو الذي يصح بالشواهد، وهو ما قامت عليه الأدلة والآيات والبراهين، من آيات اللَّه المتلوة، أو آياته المرئية، وهي ما أوجده اللَّه مِنَ المخلوقات، فالظهور ووضوحه أطلقوا عليه اسم التوحيد المجلى: أي الظاهر، الواضح، البين، الذي جلته الأدلة وأظهرته، بحيث لا يخفى على أحد مِنَ الناس.

الثاني: توحيد الخاصة: وهو الذي يثبت الحقائق، ومعناه: [إسقاط الأسباب الظاهرة، والصعود عن منازعات العقول، وعن التعلق بالشواهد، وهو أنْ لا يشهد في التوحيد دليلًا، ولا في التوكل سببًا، ولا في النجاة وسيلة، فيكون مشاهدًا سبق الحق بحكمه وعلمه، ووضعه الأشياء مواضعها، وتعليقه إياه بأحايينها، وإخفائه في رسومها، وتحقق معرفة العلل، ويسلك سبيل إسقاط الحدث][(١)].

الثالث: توحيد خاصة الخاصة: وهو توحيد قائم بالقدم، والمراد به هو توحيد اختصه الحق لنفسه، واستحقه لقدره، وألاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من أهل صفوته، وأخرسهم هدى عن نعته، وأعجزهم عن بثه[(٢)].

❑ **«نقده لمسلك الصوفية في التقسيم»**

وقد تتبع ابن تيمية الصوفية في تقسيم هذا مجملًا ومفصلًا؛ مجملًا من جهة التقسيم السابق الذكر، ومفصلًا بتتبع عقائدهم وأفكارهم، وإبطالها بالكتاب والسنة، فأما نقده للتقسيم فهو من وجوه:-

أولًا: اشتمال هذا التقسيم على الألفاظ المجملة، التي تحتمل الحق

---

(١)، (٢) انظر مدارج السالكين (٣/٤٨٠).

والباطل، الموقعة في الاشتباه[١]، كقولهم: «**قائم بالقدم**»، «**يسلك سبيل إسقاط الحدث**»، «**لا يشهد في التوحيد دليلا**».

ثانيًا: جعلهم للتوحيد الأول توحيدًا للعامة، مع أنه هو التوحيد الذي جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب، بل هو أحق بأنْ يسمى توحيد خاصة الخاصة، لأنه لا أخص مِنَ الرسل والأنبياء[٢].

ثالثًا: مخالفتهم للكتاب والسنة فيما ادعوه من أنَّ توحيد المرسلين هو توحيد العامة[٣].

رابعًا: أنَّ غاية ما عندهم مِنَ التوحيد: أنْ تشهد أنَّ اللَّه رب كل شيء ومليكه وخالقه، فيغيب العارف بموجده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، فهم لم يعرفوا مِنَ التوحيد إلا توحيد الربوبية، ولم يشهد إلا الحقيقة الكونية المتضمنة للخلق والإيجاد، وتصريف العوالم، وغفلوا عن شهود الحقيقة الشرعية المتضمنة لأمر اللَّه ونهيه، واتباع ما جاء به مِنَ الهدى والنور، والحق في ذلك: أنْ يجمع بين شهود الحقيقتين الكونية، والشرعية[٤].

خامسًا: إنكارهم على من نطق بالتوحيد بلسانه، وتوحيد العبد لربه بنفسه، وأنَّ التوحيد لا يكون إلا بتوحيد الرب لنفسه، لأنَّ اعتقاد الأول يلزم منه التثنية، وهذا عندهم غاية الكفر والجحود[٥]، وهذا مخالفة واضحة لما جاءت به نصوص الكتاب والسنة[٦]، قال -تَعَالَى-: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، فهذه

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧٥/٢).

(٢)، (٣) انظر مدارج السالكين (٤٨٢/٣- ٤٨٥).

(٤) التدمرية مِنَ النفائس (٦٩).

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل (١٠٩/١، ١١٠).

(٦) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١١١/١).

شهادة مِنَ الملائكة وأولوا العلم بألوهيته، وهي شهادة بالقول والفعل، وقال ﷺ: «**من كان آخر كلامه لا إله إلا اللَّه دخل الجنة**»[١]، كما أنَّ اللَّه يعبر بالكلام عن التوحيد، فالكلام هو طريق البيان للتوحيد[٢].

سادسًا: اشتماله على العقائد الفاسدة التي ليست من توحيد المرسلين: كالحلول، والاتحاد، والغلو في الحقائق الكونية، وإنكار الأسباب، والقول بالجبر، ونحوه[٣].

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ التوحيد الجامع لتوحيد الربوبية والألوهية، أو توحيد أحدهما على طريقة القوم أنْ يقال: أنَّ للعبد في التوحيد ثلاث مقامات:

المقام الأول: مقام الغرق والكثرة بإنعامه، مع كثرة المخلوقات والمأمورات.

المقام الثاني: مقام الجمع والفناء، بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه، فهذا فناء عن إدراك السوي، ويسميه فناء القاصدين.

المقام الثالث: هو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرقها بإقامة اللَّه ـ تَعَالَى ـ وحده وربوبيته، ويسميه الفناء عن عبادة السوي، والاستعانة بالسوي، وهو توحيد الألوهية بأنْ لا يعبد إلا الله[٤].

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٥/٢٣٣، ٢٤٧)، والحاكم في مستدركه، وصححه ووافقه الذهبي (١/٣٥١، ٥٠٠)، وأبو داود في سننه (٢/٥٧) كتاب المنائر، باب التلقين وصححه عبدالقادر الأرناؤوط في جامع الأصول (٩/٣٦٣).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/١١١).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (٢/١٧٥).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (٢/٤٥٩، ٤٦٠)، مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٦٧).

سابعًا: ويزيد ابن القيم اشتمال توحيد هؤلاء على الرموز والإشارات الخفية المعنى، وما كان دين اللَّه رمزًا أو إشارة، بل جاءت الشريعة بما يفهم معناه، ويمكن للعبد أن يتحقق مدلوله في الواقع(١).

وبالمقارنة بين ما قرره ابن تيمية من بيان أنواع التوحيد، وبين ما قالته طوائف المتكلمين والصوفية، تتبين لنا الحقائق التالية:ـ

أولًا: رجحان تقسيم ابن تيمية على تقسيم المتكلمين والصوفية؛ لسلامة مبناه ومعناه، وجمعه ومنعه.

ثانيًا: أن كلا الفريقين، قد أثبتوا توحيد الربوبية.

ثالثًا: أنَّ كلا الفريقين لم يضمنوا تقسيمهم للتوحيد توحيد الألوهية، والذي هو قطب رحى الإسلام.

رابعًا: أنَّ كلا الطائفتين أخطئوا في فهم مدلول التوحيد، وثم أخطئوا في تقسيمهم.

خامسًا: أنَّ تقسيمهما للتوحيد غير جامع ولا مانع.

سادسًا: أنَّ في كلا التقسيمين مخالفة للكتاب والسنة.

سابعًا: أنَّ سبب الخطأ عند كل مِنَ الطائفتين هو الكلام المجمل، الذي يقع الاشتباه فيه.

* * *

---

(١) انظر مدارج السالكين (٤٨٦/٣).

الفصل الرابع

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية
في تقرير التوحيد إجمالًا

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير التوحيد إجمالا

ويمكن إيضاح منهجه بتتبع ذلك من خلال كلامه على التوحيد، فقد سلك ـ رحمه اللَّه ـ في ذلك عدة مسالك:

أولًا: بيان أنَّ التوحيد هو الفطرة

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ التوحيد من فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها، ويقرر ذلك بالبراهين مِنَ الكتاب والسنة، فيقول رحمه اللَّه مقررًا أنَّ التوحيد هو دين إبراهيم، وأنه الفطرة؛ فإبراهيم دعا إلى الفطرة، وهو عبادة اللَّه وحده لا شريك له، وهو الإسلام العام، والإقرار بصفات الكمال لله، والرد على من عبد من سلبها[١]، ويقرر أنْ من لوازم كونه فطرة أنْ يكون التوحيد هو أحب الأشياء للعبد، بل إنَّ الفطرة تستلزم معرفة اللَّه ومحبته، وهذا هو معنى لا إله إلا الله[٢].

ويستدل على مقولته هذه بما رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار أنَّ النبي ﷺ قال: يقول اللَّه ـ تَعَالَى ـ: «**إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أنْ يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا**»[٣].

ووجه دلالته عنده أنه [أخبر أنه خلقهم حنفاء، وذلك يتضمن معرفة

---

(١) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٤)، انظر شذرات البلاتين (٢٠٨).

(٢) انظر نفس المرجع ص (٢٧٩)، انظر شذرات البلاتين (٢٠٩).

(٣) انظر مسلم بشرح النووي (١٩٧/١٧) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

الرب ومحبته وتوحيده، فهذه الثلاثة تضمنتها الحنفية، وهي معنى قول لا إله إلا الله](١).

ويرجع ابن تيمية أسباب نسيان الفطرة إلى أمور منها:

أولًا: المحيط الاجتماعي وما له من أثر، فيقول عن ذلك: [كل مولود يولد على الفطرة، وهي الحنفية التي خلقهم اللَّه عليها، ولكنَّ أبواه يفسدان ذلك فيهودانه، وينصرانه ويمجسانه، ويشركانه](٢).

ثانيًا: الشبهات التي تعرض للنفس الإنسانية، فتقلب موازينها، وتفسد عقائدها، يقول ابن تيمية: [فهذه محبة اللَّه ورسوله موجودة في قلوب أكثر المنكرين لها، بل في قلب كل مؤمن، وإنْ أنكرها لشبهة عرضت له](٣).

ثالثًا: الشهوة الخفية لحب الرياسة، التي ربما كانت كامنة في النفس، ولا يشعر بها صاحبها(٤).

رابعًا: الجحود والإعراض عن الفطرة(٥)، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

خامسًا: الذنوب(٦)، قال اللَّه - تَعَالَى -: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۝١٤ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٤، ١٥].

(١) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٩).
(٢) انظر نفس المرجع (٢٧٨).
(٣) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٨).
(٤) انظر نفس المرجع (٢٨٠).
(٥) انظر نفس المرجع (٢٧٨).
(٦) انظر نفس المرجع (٢٨٠).

سادسًا: نسيان الإنسان لربه، وهو أعظمها أثرًا، وأشـدها خطرًا[١]، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩].

ووجه الآية عنده: [أنَّ الآية تقتضي أنَّ نسيان الله كان سببًا لنسيانهم أنفسهم، ونسيانهم أنفسهم يتضمن إعراضهم وغفلتهم، وعدم معرفتهم بما كانوا عارفين به من قبل ذلك من حال أنفسهم، كما أنه يقتضي تركهم لمصالح أنفسهم، فهو يقتضي أنهم لا يذكرون أنفسهم ذكرًا ينفعها، ويصلحها وأنهم لو ذكروا الله لذكروا أنفسهم][٢].

وهو يقرر أنَّ الرسل إنما أرسلوا ليرفعوا الغشاوة عن الفطرة، حتى تكون عالمة بما كانت تعلمه، كما أنهم يقوونها بما جاءوا به، ويمدونها بأسباب الهداية فيقررونها، ويكملونها، ويتقون ضدها، وبجلائها وكمالها يحصل الكمال للعبد، وإنما حصل ذلك بالشرع المنزل[٣].

وما قرره ابن تيمية هو الحق الذي دلت عليه نصوص الشرع، فإنَّ الله قد فطر العباد على توحيده ومحبته، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠) مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم: ٣٠، ٣١]، وأعظم الدين توحيد الله.

وفي الصحيحين[٤] عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مولود يولد على**

(١)، (٢) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨٢).

(٣) انظر نفس المرجع السابق (٢٨١، ٢٨٢).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢١٩)، رقم الحديث (١٣٥٩)، كتاب (٢٣)، باب (٧٩)، مسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٧، ٢١٠)، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار والمسلمين.

الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، ثم يقول أبو هريرة[١]: اقرءوا إنْ شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، والفطرة هي الإسلام، ويدل عليه قوله ﷺ فيما رواه مسلم: **«كل مولود يولد على هذه الملة»**[٢]، وأعظم الإسلام هو التوحيد، فهو أولى ما يدخل في الفطرة.

ثانيًا: بيان أنَّ التوحيد هو أول واجب على العبد.

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ أول الواجبات هو الإقرار بالشهادتين: شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله[٣]، ويبني رأيه هذا على حديث معاذ بن جبل[٤] رضي الله عنه قال: قال له النبي ﷺ لما بعثه على اليمن: **«إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله»** أخرجاه في الصحيحين[٥].

---

(١) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي اليماني، حليف أبي بكر الصديق، كان اسمه في الجاهلية عبد شمس فسماه الرسول عبدالرحمن، سمي أبي هريرة لهرة حملها في كمه، كان أكثر الصحابة حديثًا. مات سنة (٥٩) انظر الإصابة (١٢/٦٣- ٧٩)، رقم الترجمة (١١٨٠) (٦/٢٨٨)، رقم الترجمة (٥١٣٢)، خلاصة الخزرجي (٤٦٣).

(٢) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٩، ٢١٠)، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم الأطفال الكفار والمسلمين.

(٣) انظر الاستقامة (١/١٤٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٦، ٧، ١٢)، انظر الفتاوى (١/٧٦).

(٤) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائد بن عدي، وهو مِنَ الخزرج، يكنى أبا عبدالرحمن، شهد بدرًا، مات وهو ابن ثلاث وثلاثين، وهو أحد السبعين الذين شهدوا العقبة الثانية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيًا معلمًا، انظر المعارف (١١١)، طبقات الفقهاء (٤٥، ٤٦)، الاكمال في أسماء الرجال ذيل مشكاة المصابيح (٣/٧٤٨) رقم الترجمة (٨٠٣).

(٥) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١٣/٣٤٧)، رقم الحديث (٧٣٧١، ٧٣٧٤)، كتاب (٩٧)، باب (١)، ومسلم بشرح النووي (١/١٩٥، ٢٠٠)، كتاب الإيمان، باب (الدعاء إلى الشهادتين، وشرائع الإسلام).

ووجهه أنَّ الرسول ﷺ جعل الشهادتين أول ما يدعوهم إليه، ولو كان هناك ما هو أوجب منهما لأمره به، فلما لم يكن، كان أول ما أمره أنْ يدعوا إليه: الشهادتين، وعليه فهي أول واجب على العباد. ويسترسل ابن تيمية في تقوية مذهبه هذا، مقررًا أنَّ مما عرف من عادة الشارع ألا يخاطب الناس ابتداء بما أدوه مِنَ الواجبات، وإنما يتوجه خطابه لهم بما لم يؤدى، ولذا فإنه خاطبهم بالإقرار بالشهادتين ابتداء؛ لأنَّ معرفة أنَّ للعالم صانعًا أمر معروف بينهم، وهم مقرين به، ولذا لم تقبل منهم هذه المعرفة، ولم تخرجهم مِنَ الكفر، كما أنه لم يرتب شيئًا من ذلك على شيء، وإنما أمرهم بالإيمان المتضمن لإثبات مدلول الشهادتين، والإقرار بالصانع، فأمرهم بالجميع ابتداء[١].

قلت: وما قرره شيخ الإسلام مِنَ الأمر بالمجموع مفهوم مِنْ مدلول الشهادتين، إذ كيف يتصور الإيمان بإله معبود لا يؤمن بوجوده وأنه خالق العالم؟

فإنَّ الإيمان بوجود الصانع لازم معناها، وهي متضمنة له، ويرى ابن تيمية أنَّ ما قرره هو الأمر الذي يليق بحال الرسل، فإنهم يأمرون بأعظم الأمور شأنا، وأكبرها قدرًا، وهي غايات المطلب من توحيد الله، والإيمان برسوله، وتقوى الله، ويقيمون مِنَ الدلائل، ويسلكون مِنَ الطرق والأسباب ما هو أقوى أثرًا وأنفع للعباد[٢]، وقد ناقش ابن تيمية المتكلمين في زعمهم أنَّ أول واجب هو النظر العقلي في معرفة الصانع، أو القصد إليه، أو الشك، مبينًا أنه ليست كذلك من وجوه[٣]:

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/٨، ١٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢١/٨).

(٣) انظر الإرشاد ص (٣).

الأول: أنَّ أول آية نـــزلت على الرسول ﷺ: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، ولم يأمره بالنظر والاستدلال فيها، ولو كان هو أول واجب على العباد، لكان هو أولى ما يأمر به أولًا، لكنه لم يفعل ذلك فثبت المطلوب، وهو: أنَّ النظر ليس أول واجب(١).

الثاني: أنَّ مما علم بالضرورة من دين الرسول ﷺ: أنه لم يأمر به أحدًا من أمته، ولا سلكه، فضلًا عن أنْ يوجبه على الأمة(٢).

الثالث: أنه لم يعلم عن أحد مِنَ الرسل أنه افتتح به دعوته، ولو كان أول واجب لكان أولى ما تفتتح به دعوات الأنبياء، لكنهم افتتحوا دعواتهم بالأمر بعبادة الله(٣).

الرابع: أنَّ جميع الأمم مقرة بالصانع، لكنهم مشركون في عبادة الله، كما هو الحال عند مشركي العرب، فلم يكونوا بحاجة للنظر في معرفة اللَّه بقدر ما هم بحاجة لتقرير عبادة اللَّه وحده لا شريك له(٤).

الخامس: أنَّ مما علم بالتجربة والتتبع التاريخي: أنَّ هذا النظر لم يوصل أحدًا إلى المطلوب، بل المعروف أنه أوصلهم إلى الشك والحيرة(٥).

وابن تيمية عندما رفض مقولة المتكلمين: بأنَّ النظر أول واجب، فإنه لا يلغي النظر من حسابه، بل إنَّ النظر عند ابن تيمية يجب بأسبابه، فإنْ كان لا يمكن العبد التوصل للحق إلا عن طريقه، فإنَّ النظر حينئذ يجب عليه، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإنْ كان يوصل إليه بدونه فلا حاجة إليه.

ويشترط ابن تيمية في النظر الذي يكون واجبًا تارة، وجائز أخرى: أنْ

---

(١) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٦٥).

(٢)، (٣)، (٤) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢١٧، ٢٦٩).

(٥) الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى (١/١١٠، ١١١).

لا يخالف كتاب اللَّه وسنة رسوله، وما جاء عن سلف الأمة، فإنْ خالفهما فهو نظر فاسد لا عبرة به؛ لأنه في مقابلة النص، وعليه فالنظر عند ابن تيمية قسمان[١]:

الأول: نظر صحيح: وهو النظر في الدليل مِنَ الكتاب والسنة، وهو ما يطلق عليه: النظر في دليل هادي، وهو يتضمن التأمل في الآية، وحضور القلب عند ذلك.

الثاني: نظر فاسد: وهو ما يسميه النظر في دليل مضل، وهو ما تضمن باطلًا إما لتضمن أحد مقدمتيه الباطل أو كلاهما، أو عدم استقامته من جهة تأليفه.

وهو يقرر أنَّ النظر قد يكون ضروريًا وذلك في حق من سلمت فطرته، وقد يكون نظريًّا يحتاج إليه بعض الناس، وقد يكون ضروريًّا لشخص واحد في حال، ونظريا في حال آخر.

وأما ما جاء به الرسول ﷺ فهو حق لا يقبل النقيض، ولا يترتب كونه حقًا على النظر[٢]، وهكذا نرى أنَّ ابن تيمية يقف مِنَ النظر موقفًا وسطًا، فلا هو مع من غلى، ولا هو مع من جفا.

والحق يقال: أنَّ ما قاله ابن تيمية في هذه المسألة هو من درر العلم التي يُعَضُّ عليها بالنواجذ.

وأما ما ورد من قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْأَيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ [سبأ: ٤٦]،

(١) انظر نقض المنطق (٣٢، ٣٣)، انظر النبوات (٢٣١، ٢٣٢)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٣٤١/٢) رسالة الفطرة.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٠٤/٣).

وقــوله ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥]، فهي عند ابن تيمية لا تدل على أكثر من أنَّ النظر قد يجب، لا أنه أول واجب ولا أنه واجب مطلقًا، كما أنها خطاب للمتكبرين الجاحدين، فأمروا بالنظر لحاجتهم إليه؛ حتى يعرفوا الحق ويقروا به، وهو عندئذ واجب عليهم[١].

ثالثًا: أنَّ التوحيد هو دين الرسل كلهم

يقرر ابن تيمية أنَّ التوحيد هو دين الرسل كلهم[٢]، وأنَّ ما من رسول إلا وكان التوحيد أس دعوته، وأصل رسالته، فكلهم دعوا إليه وأمروا به، وقد أطلق عليه اسم الإسلام العام إشارة إلى عدم اختصاص الرسول ﷺ بالدعوة إليه، وإنْ كنا نقول: أنَّ برسالته قد حصل من الكمال في بيان التوحيد ما لم يحصل في دعوة أي رسول آخر، وإنْ كنا نعتقد أنَّ الرسل لم يقصروا في بيانه والدعوة إليه، ويستدل شيخ الإسلام بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة من كتاب الله، كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النمل:٥٦]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥].

فهذا بيان عام يقرر فيه أنَّ الرسل كلهم بعثوا بالتوحيد، وأما البيان الخاص المتضمن تصريح كل رسول بأنه أرسل بذلك، فكما في قوله ـ تَعَالَى ـ عن الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/٣٤٦ـ ٣٤٨) رسالة الفطرة.

(٢) انظر التدمرية مِنَ النفائس (٦٣، ٦٤)، انظر الجواب الصحيح (٤/٣٢٢، ٣٢٣)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٥)، انظر العبودية (١٧٣، ١٧٤)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٦٧ـ ٦٩).

بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٧-٢٨]، وإخباره - سبحانه - عن رسله: نوح، وهود، وصالح، وغيرهم أنهم قالوا لقومهم ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال عن عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧].

وقد نزه الله رسله عن أنْ يدعوا إلى ما يضاد توحيده - سبحانه -، فقال - سبحانه -: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]، ونزه سبحانه نفسه عن الأمر بذلك فقال:

﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠].

وهو ينص على أنَّ هذا التوحيد الذي جاءت به الرسل ليس متضمنًا شيئًا مما اصطلح عليه الخلف مِنَ الفلاسفة والمتكلمين، بل هو مشتمل على الحق الذي أراده الله، وأنزله على رسله(١).

رابعًا: بيان مفهوم التوحيد الذي جاءت به الرسل.

يفصح ابن تيمية عن مدلول التوحيد الذي جاءت به الرسل، ويقرر أنه هو التوحيد في العبادات، وهو عبادته وحده لا شريك له، وهذا النوع مِنَ التوحيد متضمن للإيمان بالشرع والقدر، فهو مشتمل على الإيمان بخلق

(١) انظر نقض المنطق (١٢٣، ١٢٤).

اللَّه وأمره[١]، [فيجب الإيمان بأنَّ اللَّه خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أنْ يكون، وقدر المقادير وكتبها حيث شاء][٢]، ويجب الإيمان بأنَّ اللَّه أمر بعبادته وحده لا شريك له، وهذه العبادة متضمنة كمال الذل والخضوع والانكسار مع الحب له، وهذا يتضمن طاعة الرسول ﷺ[٣] كما قال - تعالَى -: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال - جل شأنه -: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤].

وهذا المدلول هو الإسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك والمستكبر عن عبادته كافر. والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده[٤]، وهذا هو معنى الشهادتين: شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله، اللتين هما أس الإسلام وأساسه، قال - رحمه الله -: [يجب على الخلق الإقرار بما جاء به النبي ﷺ، فما جاء به القرآن العزيز أو السنة المعلومة وجب على الخلق الإقرار به جملة، وتفصيلًا عند العلم بالتفصيل، فلا يكون الرجل مؤمنًا حتى يقر بما جاء به النبي ﷺ: وهو تحقيق شهادة أنْ لا إله إلا اللَّه وأنَّ محمدًا رسول الله، فمن شهد أنه رسول اللَّه شهد أنه صادق فيما يخبر به عن الله، فإنَّ هذا حقيقة الشهادة

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٥٨)، انظر الجواب الصحيح (١/١١٥)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٨).
(٢) التدمرية مِنَ النفائس (٥٨).
(٣) التدمرية مِنَ النفائس (٥٩).
(٤) التدمرية مِنَ النفائس (٦٠).

والرسالة...][1]، وهذا مما علم من دين الإسلام بالضرورة، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤].

خامسًا: بيان التوحيد الواجب

والتوحيد الواجب عند ابن تيمية هو ما يخلص مِنَ الشرك باللَّه ـ تَعَالَى ـ، وهو ما تضمن إخلاص الدين والعبادة لله وحده، فلا يعبد إلا إياه، ولا يعبد ـ سبحانه ـ إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فيكون الدين كله لله، وهذا الذي قرره شيخ الإسلام هو الذي قرره ربنا في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وأما توحيد اللَّه بالإقرار بربوبيته، فإنَّ ابن تيمية يقرر أنه بعض الواجب ليس كله، ومن جاء به لم يأت بالواجب كله، بل لا بد مع ذلك مِنَ الإيمان بالألوهية، ويدلل على ذلك بأنَّ المشركين كانوا يقرون به[2]، ومع ذلك لم يدخلهم في التوحيد الذي هو ضد الشرك، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤].

ويعبر ابن تيمية عن ذلك بعبارة جامعة، فيقول: [وإنما التوحيد الذي أمر اللَّه به العباد هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، بأنْ يعبدوا اللَّه ولا يشركوا به شيئًا، فيكون الدين كله لله، ولا يخاف، إلا الله، ولا

---

(١) القاعدة المراكشية (٢٤، ٢٥).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠)، انظر الرسائل والمسائل (١/٣٤).

يدعون إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، فيحبون لله، ويبغضون لله، ويعبدون الله، ويتوكلون عليه][1]، ومن مقتضيات هذا التوحيد حب الله بأكمل الحب، والذل له أكمل الذل، فلا [يعدلون به أحدًا، ولا يجعلون له أندادًا، ولا يتخذون من دونه أولياء ولا شفعاء][2]، وهذا هو معنى قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فقدم العبادة على الاستعانة تقديم الغايات على الوسائل[3].

سادسًا: بيان أن التوحيد الواجب أصيل في بني آدم

هناك فرية طالما حاول أعداء التوحيد تقريرها، وهي: أنَّ التوحيد أمر طارئ على حياة البشر، وأنه ليس أصيلًا فيها، إنما هو طور من أطوار الحياة الاجتماعية مرت بها البشرية وانتهت.

وابن تيمية يقرر أنَّ التوحيد أصيل في بني آدم، وأنه صاحب البشرية من بداية خلقها وهو آدم ﷺ، وأنَّ ما ينافي التوحيد هو الأمر الذي طرأ على حياتهم، وهو يؤيد ما ذهب إليه بالواقع التاريخي، مبينًا كيف طرأ الشرك على حياة بني آدم، فيقرر أنَّ التوحيد هو دين آدم ﷺ، وعليه كان أولاده من بعده إلى عشر قرون، وهي المدة بين آدم ونوح عليهما السلام، ثم وقع الشرك في قوم نوح بسبب الغلو في تعظيم الصالحين، وهو أول شرك وقع في الأرض[4]، ودليله في ذلك ما استفاض عن ابن عباس[5] ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ قال: «**كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلهم**

---

(١)، (٢) منهاج السنة النبوية (٢/٦٢).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).

(٤) انظر الفتاوى (١/١٦٧)، شذرات البلاتين (٢٥١).

(٥) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، حبر الأمة وعالمها، توفي سنة (٦٨)، وولد قبل الهجرة بثلاث سنين ـ: كتاب الوفيات (٧٦، ٧٧)، خلاصة الخزرجي (٢٠٢).

على الإسلام ثم ظهر الشرك بسبب تعظيم قبور صالحيهم»[١]، وقال في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]، إنَّ هؤلاء كانوا قومًا صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم صوروا تماثيلهم فعبدوهم، قال ابن عباس: ثم صارت هذه الأوثان في قبائل العرب[٢]، ثم كان التوحيد فيمن اتبعوا نوح، ثم جاء إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالحنفية السمحة، وهكذا تتالت بعده الرسل تترًا، داعيةً لما دعا إليه عيسى بن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقد كان العرب على ملة أبيهم إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ على التوحيد، حتى حصل ما كان من أمر عمرو بن لحي، الذي جلب الأصنام مِنَ البلقاء من أرض الشام، وأمر بعبادتها تشبهًا بأرض البلقاء، وهكذا ما زال الأمر يعظم ويزيد حتى وقع الشرك، وانتشر في أرض العرب، فعبدت الأوثان، وتغيرت ملة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ[٣].

سابعًا: بيان معنى شهادة أن لا إله إلا الله

لما كانت شهادة أنْ لا إله إلا اللَّه هي أساس التوحيد، ورأس الإسلام، وقطب رحى الإيمان، فقد اعتنى ابن تيمية ببيان معناها وما تتضمنه، فقرر أنَّ معناها هو أنه المعبود، والمستحق للعبادة دون ما سواه، وألا يجعل مع اللَّه إلهًا آخر، فلا تحب مخلوقًا كما تحب الله، ولا ترجوه كما ترجو الله، ولا تخشاه كما تخشى الله، ومن سوى بين المخلوق والخالق في كل شيء

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٥١)، الحديث رواه الحاكم في المستدرك (٢/٤٤٢، ٥٤٦)، كتاب التفسير، تفسير سورة «حم عسق»، وكتاب التاريخ ذكر نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقال الحاكم: صحيح الإسناد.

(٢) انظر فتح الباري (٨/٦٦٧)، حديث رقم (٤٩٢٠) كتاب التفسير - سورة نوح -، باب: ودا وسواعًا ويغوث.

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (١١٤، ١١٥).

من ذلك فقد عدل بالله، وهو مِنَ الذين بربهم يعدلون، وقد جعل مع الله إلهًا آخر[(١)]، فهي تتضمن إخلاص الألوهية له، فلا يجوز أنْ يتأله القلب لغيره، ولا حب ولا خوف، ولا رجاء ولا إجلال ولا إكبار، ولا رغبة ولا رهبة، بل لا بد أنْ يكون الدين كله لله، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغيره، كان في ذلك مِنَ الشرك بحسب[(٢)]، ولا إله إلا الله تقتضي الإخلاص والتوكل][(٣)].

ففي منطق ابن تيمية هذا يجعل معنى لا إله إلا الله موسوعي الفكرة، واسع الأرجاء، رحب المعنى، فهو يشمل جميع تصرفات المكلفين الإرادية، سواء كانت عبادية أو غير عبادية، فهو بهذا المفهوم يشمل الحياة كلها من جهة كونها داخلة فيما يتضمنه معنى لا إله إلا الله، ويدخل المباح من جهة أخرى إذا قصد به الطاعة، وهذا معنى قوله: «**أنْ يكون الدين كله لله**»، وهو يبني مذهبه هذا على معنى كلمة «**إله**»، فيقرر أنَّ معناها: [هو المألوه ـ اسم مفعول ـ الذي تألهه القلوب][(٤)] حبًّا له، وخوفًا منه، ورجاء فيما عنده، لكونه المستحق للإلهية المستلزمه لصفات الكمال[(٥)]، [فلا يستحق أنْ يكون معبودًا محبوبًا لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل][(٦)].

وهو يرفض أنْ يكون معنى الإله: هو القادر على الاختراع، والإلهية

---

(١) الفتاوى (١/٣١٠، ٣١١)، شذرات البلاتين (٢٥٢).
(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٢).
(٣) شذرات البلاتين (٢٨٩).
(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).
(٥)، (٦) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١)، انظر العبودية ص (٥١)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٥٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٦)، إغاثة اللهفان (١/٢٧).

القدرة على ذلك كما يدعيه بعضهم؛ وذلك لأمرين[1]:

الأول: لمخالفته للغة من جهة الاشتقاق كما تقدم.

الثاني: لأنَّ هذا المعنى هو الذي أقر به المشركون، ولم يجعلهم موحدين.

❑ **والشهادة عند ابن تيمية نوعان:**

أولًا: شهادة العبد بأنه لا إله إلا الله، وتتضمن مرتبتان:-

أحدهما: تكلم العبد بهما نطقًا بلسانه وذكره لربه في نفسه.

الثانية: إخباره وإعلامه لغيره بما شهد به بلسانه وقلبه.

وهو يبني رأيه هذا على معنى شهد في لغة السلف، فإنَّ معناها عندهم: حكم وقضى، وأخبر وبيَّن وأعلم، فأما المعنيان الأولان فمرجعهما إلى الإلزام، ولا شك أنَّ اللَّه قد ألزم وأمر الخلق بهما[2]، قال - تَعَالَى -: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢٣]، وعليه فإذا شهد العبد أنه لا إله إلا الله، فقد أخبر وبين وأعلم أنَّ ما سوى اللَّه ليس بإله، فلا يعبد إلا هو وحده لا شريك له، فلا يستحق العبادة إلا هو.

ثانيًا: شهادة اللَّه - سبحانه - لنفسه، ولها مرتبتان[3]:

أحدهما: شهادة بقوله: وهي كتبه المنزلة على رسله.

الثانية: شهادة بفعله: وهي الأدلة والبراهين الدالة على وحدانيته، وهذه

---

(١) انظـــر التدمرية من مجموع النفائس (٦٦، ٦٧)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠، ٤٦١)، انظـــر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٥/١، ٢٢٧)، إغاثة اللهفان (٣٠/١).

(٢) انظر الفتاوى (١٦٨/١٤، ١٦٩)، انظر فتح القدير (٣٢٥/١)، انظر مدارج السالكين (٤٥٠/٣).

(٣) انظر الفتاوى (١٧٣/١٤، ١٧٥).

الشهادة تشترك[١] في الدلالة عليها آيات اللَّه الدينية الشرعية السمعية: وهي كلمات اللَّه المتلوة المقروءة، كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]، وآياته الكونية القدرية البصرية وهي مخلوقاته، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وعليه فإنه لا بد لمن شهد أنْ لا إله إلا اللَّه أنْ تكون شهادته متضمنة لأربع مراتب[٢]:

أولًا: العلم والاعتقاد العلم بمدلول الشهادة، واعتقاد لصحة مدلولها وثبوته.

ثانيًا: إعلانها بالقول بلسانه، أو بما يقوم مقام النطق كالكتابة، وإنْ لم يعلمها لغيره.

ثالثًا: إعلام الغير بها وما دلت عليه.

رابعًا: أنْ يلزم نفسه وغيره بمضمونها ويأمره به.

أما مرتبة العلم فيدل عليها قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦].

وأما مرتبة التكلم فدليلها قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فجعل إخبارهم بأنَّ الملائكة إناثًا شهادة منهم، وإنْ لم يأتوا في كلامهم بلفظ الشهادة، ولم يؤدوها عن أحد.

وأما المرتبة الثالثة وهي مرتبة إخبار الغير وإعلامه فنوعان:

الأول: إعلام له بالقول بأنْ يشهد أن لا إله إلا الله، ويبين معناها.

---

(١) انظر الفتاوى (١٤/١٨٧ وما بعدها)، المفردات للراغب الأصفهاني (٢٦٧ وما بعدها).

(٢) انظر مدارج السالكين (٣/٤٥١).

الثاني: إعلام له بالفعل، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]، فبين أنَّ أفعالهم المضادة للتوحيد شاهدة عليهم بالكفر.

وأما المرتبة الرابعة: وهي الأمر والإلزام بالمشهود به، فوجهه: أنه إذا شهد أنْ لا إله إلا الله، فقد حكم وقضى بأنَّ الألوهية الحقة لله، وما سوى اللَّه ألوهيته باطلة، ومن ذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤]

فجعل إخبارهم المجرد عن لفظ الشهادة بأنَّ لله البنات ولهم البنون حكمًا، وإن كان حكمًا لا إلزام فيه، وأما شهادة أنْ لا إله إلا اللَّه ففيها إلزام مِنَ اللَّه بذلك، وإلزام من عباده المؤمنين لغيرهم بإلزام الله[١].

ومنه يعلم أنَّ من ألزم ما يجب على العبد المؤمن: أنْ يحقق شهادة أن لا إله إلا اللَّه في نفسه قولًا، واعتقادًا، وعملًا، وأنَّ هذه الشهادة قامت عليها من دلائل الصدق في مدلولها ما لم يقم على غيرها، فهي ثابتة بشهادة الله، وشهادة ملائكته، وشهادة رسله، ومن ثم شهادة الفطر السليمة، والعقول المستقيمة، فهي أعظم شهادة في الإسلام، قال ﷺ: **«الإيمان بضع وسبعون شعبة، أو بضع وستون شعبة أعلاها شهادة أنْ لا إله إلا الله...»**[٢].

(١) انظر مدارج السالكين (٣/٤٥١ـ ٤٥٤).

(٢) رواه البخاري، فتح الباري (١/٥١)، رقم الحديث (٩)، كتاب (٢)، باب (٣)، مسلم كتاب (١) ج (٥٧، ٥٨)، مسلم بشرح النووي (٢/٣، ٦) كتاب الإيمان، باب عدد شعب الإيمان، وفضلها، وأدناها، وفضيلة الحياء.

ثامنًا: تصحيح المفاهيم حول بعض القضايا الكبرى

أولا: مفهوم العبادة

وإذا كان التوحيد هو عبادة اللَّه وحده لا شريك له، فما هو مفهوم العبادة. هذا ما يجيبنا عليه ابن تيمية في كتاب مستقل سماه «**كتاب العبودية**»، وضع فيه الأصول العامة لحقيقة العبودية، وقد أوضح ابن تيمية أنَّ مفهوم العبادة هو: [اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه ويرضاه مِنَ الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة][(١)]، وهذا المفهوم مقترن بالواقع العملي، فصلاة العبد، وزكاته، وصيامه، وحجه ونحوها عبادة، وخشيته لربه وإنابته إليه عبادة، وحبه لله ورسوله عبادة، وإحسانه للحق، والصدق في الحديث، ووفاء العهود عبادة، وكذلك ذكره وشكره، وتسبيحه لربه عبادة، فكانت العبادة بالمفهوم العام التيمي يشمل الحياة كلها بمعطياتها المختلفة[(٢)].

ويقرر ابن تيمية بأنَّ العبادة بمفهومها الشامل هذا هي دين جميع الرسل[(٣)]، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، ويتوصل بناء على ما تقدم من مفهوم العبادة إلى أنَّ العبادة هي الدين كله، والدين متضمن للخضوع والذل[(٤)]، والعبادة موافقة له من جهة المعنى اللغوي، فهي أيضًا متضمنة لمعنى الذل والخضوع، وعليه فالدين هو العبادة، والعبادة هي الدين من جهة تضمن كل منهما الآخر[(٥)].

---

(١)، (٢) انظر العبودية (٣٨).

(٣) انظر العبودية (٣٩).

(٤) العبودية (٣٨).

(٥) انظر العبودية (٤٣، ٤٤).

ومما يوضح ذلك: أنَّ الدين هو ما شرعه الله، مِنَ الأوامر والنواهي، والعبادة كذلك، فهي امتثال المأمور واجتناب المحظور، وهذا اتفاق بينهما في المعنى الشرعي، ويذهب إلى أنَّ العبادة متضمنة أيضًا غاية الذل لله، والمحبة له، ولذا لا يقال لمن خضع لإنسان وهو مبغض له، ولا لمن أحبه ولم يخضع له عابدًا(١).

ويذهب ابن تيمية إلى تقسيم العبادة إلى قسمين(٢):-

أولًا: العبودية القهرية، وهذه تستوي فيها جميع المخلوقات مؤمنهم وكافرهم، وإنسهم وجنهم، وحيهم وميتهم، وجمادهم وحيوانهم، وهذا النوع مِنَ العبودية لا يقتضي ثوابًا ولا عقابًا.

ثانيًا: العبودية الاختيارية، وهي مختصة بالموحدين المؤمنين، وعليها يترتب العقاب والثواب، والإيمان والكفر، وبها كلف العباد، قال الله - تَعَالَى -: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]. فالأولى: مِنَ العبد بمعنى المعبد، والثانية: مِنَ العبد بمعنى العابد، كما أنَّ الأولى من قبيل الحقائق الكونية، والثانية من قبيل الحقائق الشرعية، والتكليف متعلق بالثانية دون الأولى(٣).

ويقرر ابن تيمية أنَّ هذه العبادة لا تصح إلا بوجود أصلين:-

الأصل الأول: أنْ لا يعبد إلا الله.

الأصل الثاني: أنْ لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فلا يعبد بالظنون والأهواء والبدع، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، والعمل

---

(١) انظر العبودية (٤٤).

(٢)، (٣) انظر العبودية (٤٧- ٥٢).

الصالح هو فعل الحسنات، وعدم الشرك هو إخلاص الدين لله وحده[١].

كما أنه يرى أنَّ لفظ العبادة والاستقامة والطاعة، ولزوم الصراط المستقيم، ألفاظ مترادفة تدل على معنى واحد، وإنِ اختلفت ألفاظها[٢].

ويقرر ابن تيمية أنَّ كمال العبد في تحقيق عبوديته لربه، وأنه كلما ازداد تحقيقًا لها، كلما علت منزلته ودرجته عند الله[٣]، ويرى أنَّ الثواب والعقاب مترتب على عبودية القلب، لأنها أكمل أنواع العبودية، لذا فإنَّ المسلم لو أسره كافر، واسترقه فاجر بغير حق، لم يضره ذلك شيئًا مع قيامه بما يستطيعه، ولو أكره على الكفر فتكلم به بلسانه، وهو مطمئن بقلبه لم يضره ذلك شيئًا[٤].

وضد العبودية عند ابن تيمية الشرك أو الكبر، وهما منافيان لحقيقة العبودية لله بقدرهما، ولا يتخلص منهما إلا بالاستغناء بالله عما سواه، فلا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يستعين إلا به، ولا يفرح إلا بما يحبه ويرضاه، ولا يكره إلا ما يبغضه ربه ومولاه، فيعادي فيه ويوالي له[٥]: والشرك والكبر متلازمان؛ فكل من استكبر عن عبادة الله فلا بد وأنْ يكون عابدًا لغيره[٦]: من منصب أو رياسة، أو شهوة أو هوى، فإنَّ المعبودات نوعان:ـ

أولًا: أمور حسية: كعبادة الأشجار، والأحجار، والأشخاص، ونحوها.

ثانيًا: أمور معنوية: كالرياسة، والمناصب، والشهوات، والأهواء، فكل من مال إلى شيء من ذلك مقدمًا له على مراد الله ورسوله، فله نصيبه مِنَ

---

(١)، (٢) انظر العبودية (٧٤، ٧٥)، انظر الجواب الباهر (٥).

(٣) انظر العبودية (٨٠).

(٤) انظر العبودية (٩٦، ٩٧).

(٥) انظر العبودية (١١٢- ١١٤).

(٦) انظر العبودية (١١١، ١١٥).

الشرك بالله بحسب ما يقوم في قلبه من تعظيمها، وهو نوع مِنَ الشرك الخفي.

قلت: ومما تقدم يتبين أنَّ ابن تيمية قد بنى حقيقة العبودية على الأمور التالية:-

أولًا: بيان مفهوم العبودية.

ثانيًا: شمولها لجميع معطيات الحياة.

ثالثًا: أنها دين الرسل كلهم.

رابعًا: أنَّ منزلة العبد بقدر منزلته في العبادة.

خامسًا: أنَّ العبادة لا تصح إلا بأمرين: الإخلاص والاتباع.

سادسًا: أنَّ العابد يكون بمعنى العابد ويكون بمعنى المعبد.

فالثاني: عبادته قدرية كونية، متعلقة بالخلق والإيجاد، وسريان أحكام الله الكونية عليه.

والأول: دينية شرعية، وهي متعلق الثواب والعقاب، والتكليف بالأوامر والنواهي، وهي العبودية المقصودة.

ثانيًا: الواسطة بين اللَّه وخلقه

يقرر ابن تيمية أنَّ الواسطة بين اللَّه وخلقه تنقسم إلى قسمين:-

الأول: وساطة شرعية إيمانية، وهي وساطة الرسل بين اللَّه وخلقه في تبليغ الرسالة، فالرسول هو المبلغ عن اللَّه شرعه، أمره ونهيه، وتحليله وتحريمه، فالحلال ما أحل الله، والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله[1]، وهذا النوع مِنَ الوساطة قد أثبتته الأدلة مِنَ الكتاب والسنة، قال -

---

(١) انظر الفتاوى (١/٣٦٥)، انظر الرد على المنطقيين (٥٣٧)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٧)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٢١، ١٢٢)، انظر منهاج السنة النبوية (١/٢٢، ٢٣).

تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠] وقال ـ سبحانه ـ ﴿قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ۝٢٢ إِلَّا بَلَٰغًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦ ۚ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٢،٢٣]، وهو ينص على أنه: لا سعادة لأحد إلا بطاعة الرسل صلوات اللّٰه وسلامه عليهم.

الثاني: وساطة بدعية شركية، وهي الوساطة في جلب النفع ودفع الضر فيما لا يقدر عليه إلا الله: كالرزق، وهداية القلوب، والنصر على الأعداء، فإنَّ هذا النوع مِنَ الوساطة ليس لأحد مِنَ البشر؛ لأنها لا يقدر عليها إلا الله[1].

وهو يقرر أنَّ من اتخذ مِنَ البشر أو الملائكة أو غيرهم وسطاء بينه وبين اللّٰه فيما لا يقدر عليه إلا الله، فهو كافر بإجماع المسلمين[2]، ودليله في ذلك قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝٧٩ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩، ٨٠]، ووجه دلالتها على المطلوب: أنها دلت على أنَّ اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر، وإنما كان كذلك لأنهم كانوا يدعونهم بدعوى أنهم وسائط لهم في جلب المنافع، ودفع المضار، كما قال ـ تعَالَى ـ حكاية عنهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وهو

(١) انظر الفتاوى (١/٣٦٥)، انظر الرد على المنطقيين (٥٣٧)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٧)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٢١، ١٢٢)، انظر منهاج السنة النبوية (١/٢٢، ٢٣).

(٢) انظر الواسطة بين الحق والخلق (١٣، ١٤).

يقرر أنَّ من ذهب إلى جواز هذه الوساطة، فإنه مشرك كافر، يجب أنْ يستتاب، فإنْ تاب وإلا قتل، كما أنه مشبه لله بخلقه؛ فهم ينزلون اللَّه منزلة الملوك والسلاطين بالنسبة لرعيتهم، وهم - والأمر كذلك - لا يخرجون عن ثلاثة تقادير: -

التقدير الأول: إما لنقص علمهم، فيحتاجون لمن يخبرهم بأحوال الرعية، وربنا - سبحانه - منزه عن ذلك، ومن يدعي أنَّ اللَّه لا يعلم أحوال العباد حتى تخبره الملائكة والأنبياء فهو كافر.

التقدير الثاني: وإما لعجزهم عن تدبير الرعية، ودفع الأعداء إلا بالأعوان والأتباع، واللَّه - جل وعلا - منزه عن أنْ يكون له ظهير، أو ولي مِنَ الذل، كما قال - تعَالَى - ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ﴾ [سبأ: ٢٢]، وهؤلاء الأتباع هم في الحقيقة شركاء في الملك، واللَّه ليس له شريك في الملك.

التقدير الثالث: وإما لعدم رغبتهم في الإحسان للرعية ورحمتهم إلا بمن يحركهم إما رغبة وإما رهبة، وإما لما استفاده من كلام الناصح، واللَّه رب كل شيء ومليكه، وهو أرحم الراحمين، وما شاء اللَّه كان، وما لم يشاء لم يكن، وليس في خلقه من هو مكره له - سبحانه -، أو يعلم ما لم يعلم.

وإذا ثبت استحالة هذه التقادير الحاصرة في حقه، انتفى الضد: وهو وجود واسطة بينه وبين خلقه من ملك أو نبي أو نحوه، يجلب النفع، ويدفع الضر، فيما لا يقدر عليه إلا الله(١).

(١) انظر الواسطة بين الحق والخلق (١٧- ١٩).

ثالثًا: مفهوم الوسيلة

ورد في القرآن الكريم ما يدل على أنَّ طلب الوسيلة من صفات المؤمنين، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وورد أيضًا ما يدل على أنَّ اللَّه أمر عباده المؤمنين بابتغائها، فقال - سبحانه -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة:٣٥]، فما هي الوسيلة التي أمر اللَّه بها، وجعلها من صفات عباده المؤمنين؟. هذا ما يجيبنا عليه ابن تيمية، محققًا ومحررًا لهذه القضية الخطيرة، والتي ضَلَّ في تصورها كثير مِنَ المنتسبين إلى الإسلام، فهو يقرر أنَّ الوسيلة التي أمر اللَّه بها هي: ما يتقرب به العباد لربهم - سبحانه -، سواء على وجه العبادة والطاعة وامتثال الأمر، أو كانت على وجه السؤال له، والطلب منه، والاستعاذة به، رغبة لله في جلب ما ينفعهم أو دفع ما يضرهم، وابتغاؤها طلبها[1]، وهي أيضًا ما يتقرب به إلى اللَّه من الواجبات والمستحبات[2]، والوسيلة عند ابن تيمية بهذا المعنى ثلاثة أنواع:

أولًا: الدعاء، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ويكون بدعاء العبد لنفسه، أو بطلبه مِنَ الغير أنْ يدعو اللَّه له في حياته، وهو في كل ذلك وسيلة شرعية، سواء كان دعاء عبادة، وهو: ما تضمن الذل والخضوع لرب العالمين، أو دعاء مسألة، وهو: ما تضمن طلب جلب منفعة للعبد، أو دفع مضرة، وهو يفرق بين نوعي الدعاء بأنَّ

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢١١).

(٢) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٤٨).

دعاء العبادة خاص بالمؤمن، وأما دعاء المسألة فيكون مِنَ المؤمن والكافر، وذلك لأنَّ الأول من قبيل توحيد الألوهية، والثاني من قبيل توحيد الربوبية، والثاني داخل في مسمى الرزق العام، وهو لا يختلف فيه مؤمن ولا كافر، فكل منهما لن يموت حتى يستكمل ماله من رزق كما هو معلوم بالضرورة من الدين الإسلام، ومما يدل على ذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ﴾ [يونس: ١٢]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، فدلت الآيات على أنه يستجيب للمشركين، وذلك لإقراره بالربوبية، لكن ليس لهم في الآخرة من نصيب(١).

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: [فمن دعاه موقنًا أنه يجيب دعوة الداعي إذا دعاه أجابه، وقد يكون مشركًا وفاسقًا](٢)، وقال: [وأنه يجيب دعوة المضطر إذا دعاه إذا لم يكونوا مخلصين له الدين في عبادته، ولا مطيعين له ولرسوله، كان ما يعطيهم بدعائهم متاعًا لهم في الحياة الدنيا، وما لهم في الآخرة من خلاق](٣).

ثانيًا: الأعمال الصالحة، وهو ما كان خالصًا لوجه الله، وعلى شريعته،

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٢، ٤١٣).
(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٢).
(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣).

ودليله على هذا حديث الثلاثة الذين أواهم المبيت إلى الغار، وهو في الصحيحين[١] منه «**فقالوا: ليدع كل رجل منكم بأفضل عمله**»، وهو ينص على أنَّ الأعمال الصالحة هي أعظم ما يتوسل به العبد لربه، ويدعوه ويسأله بها، ويجعلها من جنس فعل الطاعات، رجاء رحمة الله وخوفًا من عذابه، فكما أن هذه من أسباب الرحمة، والأمن من عذاب الله، فكذلك دعاؤه ـ سبحانه ـ بصالح العمل[٢].

ثالثًا: التوسل له بأسمائه وصفاته، كقوله: «**أسألك بأنَّ لك الحمد أنت الله المنان**»[٣] ونحو ذلك، فيقدم بين يدي مطلوبه مِنَ الأسماء ما يناسب المطلوب، ففي طلب الرحمة يا رحيم، وفي طلب المغفرة يا غفور، وفي طلب التوبة يا تواب، ونحو ذلك، فإنَّ ذلك أرجى في حصول المطلوب، ودفع المرهوب.

هذا والوسيلة بمعناها العام نوعان:

النوع الأول: الوسيلة الشرعية: وهي ما تقدم مِنَ التوصل بدعائه ـ سبحانه ـ بالأعمال الصالحة، وبدعاء الغير الحي الحاضر، أو بأسماء الله وصفاته.

النوع الثاني: الوسيلة البدعية: وهي ما طلب فيها التوصل إلى المطلوب بغير الوسائل الشرعية المتقدمة، وهي نوعان:-

النوع الأول: الوسيلة المحرمة، التي لا تخرج عن ملة الإسلام: كالتوسل

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٤/٤٠٨، ٤٠٩)، رقم الحديث (٢٢١٥)، كتاب (٣٤)، باب (٩٨) (٦/٥٠٥، ٥٠٦)، رقم الحديث (٣٤٦٥)، كتاب (٦٠)، باب (٥٣)، ومسلم بشرح النووي (١٧/٥٥ـ ٥٨)، كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار، والتوسل بالعمل الصالح.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٥، ٤١٦).

(٣) رواه النسائي (٣/٥٢) باب الدعاء بعد الذكر.

بذوات الأنبياء والصالحين، ومنزلتهم وجاههم عند اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وكدعاء اللَّه عند القبور، والصلاة عندها ونحو ذلك[١].

النوع الثاني: الوسيلة الشركية، وهي مخرجة عن الملة: كجعل الأنبياء والصالحين وسائل في جلب المنافع ودفع المضار، وهذا من جنس ما حكاه اللَّه عن المشركين، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وذلك بدعائهم وطلب كشف الكرب منهم، والاستغاثة بهم[٢]، وقد بين ابن تيمية أنَّ هذا الأمر لا يستحقه أحد منهم؛ لأنه من حقوق اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ، فيجب أنْ يدعى ويطلب ويستغاث به؛ لأنه القادر على إجابة الدعاء، وكشف الكرب، وإغاثة من استغاث، فقال ـ رحمه اللَّه ـ: [وإذا تكلمنا فيما يستحقه اللَّه ـ تبارك وتعالى ـ مِنَ التوحيد، بينَّا أنَّ الأنبياء وغيرهم مِنَ المخلوقين لا يستحقون ما يستحقه اللَّه ـ تبارك وتعالى ـ من خصائص، فلا يشرك بهم، ولا يتوكل عليهم، ولا يستغاث بهم كما يستغاث بالله، ولا يقسم على اللَّه بهم، ولا يتوسل بذواتهم، وإنما يتوسل بالإيمان بهم، وبمحبتهم وطاعتهم فيما أمروا، وتصديقهم فيما أخبروا، وتحليل ما حللوه، وتحريم ما حرموه][٣].

قلت: وما ذكره ابن تيمية مما أجاز التوسل به: هو عمل صالح، والعمل الصالح وسيلة شرعية، يتوصل بها إلى المطلوب ودفع المرهوب كما تقدم بيانه سابقًا. وبما تقدم يعلم أنَّ لفظ الوسيلة فيها إجمال واشتراك عند الإطلاق، فأما الوسيلة الأولى فهي المعروفة عند السلف، وأما الثانية فهي مِنَ البدع المنكرة، وعظمها يختلف بحسبها[٤].

---

(١)، (٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٦)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٤٨، ٤٩).

(٣) انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٢٢)، انظر الفتاوى (١/٣٠٨، ٣٠٩).

(٤) انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٤٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٦).

رابعًا: الشفاعة

معنى الشفاعة عند ابن تيمية:

الشفاعة مصدر شفع، يشفع، شفاعة، أي: جعل الشيء اثنين، فإنَّ كلًّا مِنَ الشافع والمشفوع له شريكان في الشفاعة، وكذلك الأمر بالنسبة للمشفوع إليه، فإنه قد شفعه الشافع، فهما شريكان فيهما؛ إذ بشفاعته صار المشفوع إليه فاعلًا للمطلوب، وبهذا يعلم أنَّ الشافع شفع الطالب والمطلوب(١).

والشفاعة: مصدر يدل على الحدث، فهي نفس توسط الشافع للمشفوع له عند المشفوع إليه في جلب المنافع ودفع المضار، وهي بهذا الاعتبار نوعان:

النوع الأول: التوسط في جلب نفع أو دفع ضر يقدر عليه المخلوق، فهي من فعل الخير، والإحسان إلى الخلق، قال ﷺ: «**اشفعوا تؤجروا، ويقضي الله على لسان نبيه ما شاء**»(٢).

النوع الثاني: التوسط في جلب نفع أو دفع ضر لا يقدر عليه إلا الله، فهذه ليست لأحد مِنَ الخلق، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، فالشفاعة بهذا المعنى لله وحده لا شريك له، ولذا كان القول الراجح في معنى الاستثناء في الآية: أنه منقطع، فيكون المعنى: أنَّ الذين يدعون من دون الله لا يملكون الشفاعة البتة، فلما نفى ملكهم، بقيت

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٧٠).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢٩٩)، رقم الحديث (١٤٣٢)، باب (٢١) (١٠/٤٥٠، ٤٥١)، كتاب (٧٨)، باب (٣٧)، رقم الحديث (٦٠٢٧، ٦٠٢٨)، مسلم بشرح النووي (١٦/١٧٧) باب استحباب الشفاعة فيما ليس بمحرم.

الشفاعة لا مالك لها، لكنهم مع ذلك يشفعون لمن شهد بالحق وهم يعلمون إذا أذِنَ اللَّه ورضي، وحينئذ تعم الشفاعة الشافع والمشفوع له، وشهادة الحق هي شهادة أنْ لا إله إلا الله[١].

وقد رجح ابن تيمية هذا التفسير، ووسمه بالتحقيق وذلك من وجوه[٢]:

الوجه الأول: لشموله الذين دعوا من دون الله: كالملائكة وعيسى، والذين لم يدعوا، لأنَّ الشفاعة تكون بالإذن والرضى، وهذا لا يختلف فيه من دعا ومن لم يدع.

الوجه الثاني: أنه لم يذكر بعد الشفاعة ما تضاف إليه، مما يدل على أنها مطلقة عن القيود، فلا يملكها أحد سواء دعى أم لم يدع.

الوجه الثالث: تقديم الجار والمجرور (من دونه) على «**الشفاعة**»، مما يدل على نفي ملكها عمن سواه ـ سبحانه ـ، وحصر ملكها فيه، فلا يملكها إلا هو، وقال بعض أهل العلم: أنَّ الاستثناء متصل، والمعنى: أنَّ من دعي من دون اللَّه لا يملك الشفاعة، إلا الذي شهد بالحق وهو يعلم، فإنه يملكها بعد إذن اللَّه ورضاه، أو أنه لا يشفع إلا لمن شهد بالحق وهو يعلم، ويبقى الذين لم يدعوا من دون اللَّه لم تذكر شفاعتهم لأحد[٣]، وهو ضعيف عند الشيخ من وجهين[٤]:

الأول منهما: إنَّ ذلك لا يليق، ولا يتناسب مع طبيعة السياق القرآني، إذ كيف يذكر حكم أناس، ولا يذكر نظيرهم؟!.

الثاني: أنَّ سبب نزول الآية يبطله، فإنَّ سبب نزولها: أنَّ النضر بن

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨١، ٢٨٢، ٢٧٣، ٢٧٦)، الجواب الباهر (٨٦).

(٢) شذرات البلاتين (٢٧٧ـ ٢٨٣).

(٣) شذرات البلاتين (٢٧٩).

(٤) انظر شذرات البلاتين (٢٧٧).

الحارث ونفرًا معه قالوا: «**إنْ كان ما يقوله محمد حقًّا، فنحن نتولى الملائكة، فهم أحق بالشفاعة من محمد، فنزلت الآية**»(١).

ووجهه أنهم أثبتوا ملك الملائكة للشفاعة، فالمناسب أنْ تنزل الآية في نفي ذلك الملك، وأما أنَّ هذا التفسير يثبت الملك في بعض الحالات، فيكون فيه إقرارًا لدعواهم في الجملة.

أنواع الشفاعة عند ابن تيمية قسمان(٢):

أولًا: شفاعة شرعية: وهو التوسط للغير في دفع ضر أو جلب نفع مقدور عليه مِنَ العبد، والشفاعة بإذن اللَّه ورضاه.

ثانيًا: شفاعة شركية: وهي التوسط للغير في دفع ضر أو جلب نفع فيما لا يقدر عليه إلا الله، كدعوى المشركين أنَّ الملائكة، وعزير، والصالح مِنَ العباد أو الأصنام تشفع لأصحابها، وهذه الشفاعة هي الشفاعة التي نفاها اللَّه عن آلهة المشركين، وعن المشركين أنفسهم، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾، وقال: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤]، وقال: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١]، وقال: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّىٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمْ فَٱسْمَعُونِ﴾ [يس: ٢٢،٢٣،٢٤،٢٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨٣)، زاد المسير (٧/٣٣٣).

(٢) انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٣٦، ١٣٧)، انظر الفتاوى (١/٣٣٢)، مجموعة المسائل والرسائل (١/١٤، ١٥، ١٦)، الرد على المنطقيين (٥٢٦، ٥٢٧).

لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وقال - تَعَالَى -: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

شروط الشفاعة عند ابن تيمية:

للشفاعة شرطان[١]:

الأول: إذن اللَّه للشافع، ودليله قوله - تَعَالَى -: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣].

الثاني: رِضَى اللَّهِ عَنْ المشفوع له والشافع، ودليله قوله - تَعَالَى -: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وقوله: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦]، واللَّه - سبحانه وتعالى - لا يرضى ولا يأذن إلا لأهل التوحيد، كما قال - تَعَالَى -: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٨٦]، وهي كما تقدم: شهادة أنْ لا إله إلا الله، وفي «صحيح البخاري»: «**أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة: من قال لا إله إلا اللَّه خالصًا من قلبه أو نفسه**»[٢]، [فبين أنَّ المخلص لها من قلبه أو نفسه، وهو أسعد بشفاعته ﷺ من غيره، ممن يقول بلسانه وتكذبها أقواله وأعماله][٣]، فعلم أنَّ الشفاعة التامة المقبولة لا تكون إلا بهذين الشرطين المتقدمين[٤].

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٧٠، ٢٧١)، اقتضاء الصراط (٤٤٤).

(٢) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١/١٩٣)، رقم الحديث (٩٩)، كتاب (٣)، باب (٣٣).

(٣) انظر شذرات البلاتين (٢٨٢).

(٤) انظر شذرات البلاتين (٢٦٦، ٢٦٧).

الفرق بين شفاعة المخلوق عند المخلوق، وشفاعته عند الله، والفرق بينهما كما قرره شيخ الإسلام[١]:

أولًا: أنَّ المخلوق يشفع في نظيره، أو أعلى منه، أو دونه.

ثانيًا: إنه لا يشترط في شفاعة المخلوق إذنا ولا رضى، ويقبل المشفوع إليه.

ثالثًا: إنَّ شفاعة المخلوق [إما أنْ تكون لرغبته إليه، أو فيما عنده من قوة أو سبب ينفعه به، أو يدفع عنه ما يخشاه، وإما لرهبته منه، وإما لمحبته إياه، وإما للمعاوضة بينهما والمعاونة، وإما لغير ذلك مِنَ الأسباب][٢].

رابعًا: إنَّ شفاعة الشفيع بالنسبة للمخلوق هي التي حركت إرادة المشفوع إليه إلى إرادة الشفاعة، ولولا ذلك لما كان مريدًا لها، فإنَّ إرادة الشفيع أثرت في إرادة المشفوع إليه.

خامسًا: إنَّ الشفيع شريك للمشفوع إليه في الشفاعة، وهو أيضًا شريكًا للمشفوع له، خلافًا لطلب الشفاعة مِنَ الله، فإنَّ الشفاعة ملك لله وحده، ولا تحصل إلا برضاه وإذنه، [واللَّه وتر لا يشفعه أحد][٣].

سادسًا: أنَّ شفاعة المخلوق عند اللَّه غير مؤثرة، بل إجابة اللَّه لها تكرمًا منه وتفضلًا، فهو الذي جعله يدعو ويطلب، إذ هو الخالق لأفعال العباد، فهو الذي وفقه لذلك كله، وقبله منه، ورتب عليه آثاره المترتبة على قبول الشفاعة من دخول الجنة ومغفرة الذنب، ونحوها، [بل هو - سبحانه - الذي جعل ما يفعله سببًا لما يفعله][٤].

سابعًا: إنَّ شفاعة المخلوق قد تكون اضطرارية لا اختيار له فيها، بخلاف شفاعة المخلوق عند الله، فهي لا تكون إلا برضاه وإذنه، فإنه سبحانه لا مكره له.

هذا ويرى ابن تيمية أنَّ سبب الشفاعة هو توحيد الله، وإخلاص الدين

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٥).

(٢) شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥). (٣)، (٤) شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥).

كله له، بجميع أنواع العبادات، وأنها من أسباب الرحمة التي يرحم اللَّه بها عباده، وأولى الناس بها هم أهل التوحيد، الذين حققوا لا إله إلا اللَّه علمًا، واعتقادًا، وعملًا، وبرًّا، وموالاة، ومعاداة[١].

خامسًا: زيارة القبور

لا يختلف ابن تيمية عن غيره من أهل العلم في تقريرهم سنية زيارة القبور، ولكنَّ ابن تيمية عندما يتكلم عن هذه المسألة يلفت نظر المسلمين عمومًا إلى ما دخل على زيارة القبور الشرعية من أمور بدعية، أخرجتها عن مقصد الشارع الحكيم، والذي قصد بشرعية هذا النوع مِنَ الزيارة ترقيق قلوب الأحياء من جهة، ونفع الميت بالدعاء له من جهة أخرى، وهو يقرر: أنَّ الشارع لم يجعل زيارة القبر تكريمًا وتشريفًا له، فإنَّ هذا المعنى محدث بدعي، وهو جزء مِنَ التصور الفاسد حول هذه القضية الهامة، ويمكن القول بأنَّ البدعة دخلت زيارة القبور من جهتين[٢]:

الجهة الأولى: ما أحدث عند القبور مِنَ البدع، وهي بين بدع شركية، وأخرى هي من وسائل الشرك، فمِنَ الأول: دعاء الأموات، وطلب الشفاعة منهم، ومِنَ الثاني: دعاء اللَّه عند القبور، والصلاة عندها.

الجهة الثانية: ما أحدث من شد الرحال إلى زيارتها، ويدخل في معنى ذلك: شد الرحال إلى البقاع والأماكن التي لم يشرع شد الرحال إليها.

أنواع الزيارة عند ابن تيمية:

وبناء على مقصد الزيارة، فإنَّ ابن تيمية يجعل الزيارة على نوعين[٣]:

---

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨٥).

(٢)، (٣) انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٢٣، ٧١)، انظر الجواب الباهر (٤٤- ٤٧)، انظر الرد على الأخنائي (٧٩- ٨١)، مختصر الفتاوى المصرية (١٩٢)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٠٢).

النوع الأول: الزيارة الشرعية، التي تحقق مقصد الشارع، والخالية من كل بدعة عقدية وعملية، وهي التي قصد بها ترقيق القلوب، والدعاء للميت، وخلت مِنَ السفر وشد الرحال.

النوع الثاني: الزيارة البدعية، وهي التي اشتملت على مخالفة مقصد الشارع من زيارة القبور بأنْ اشتملت على بدعة عقدية، أو عملية، أو سفر، أو شد رحال.

فأما ما كان مِنَ الزيارة الشرعية، وقصد بها الدعاء للميت، فذلك لا يشرع إلا في حق المؤمنين مِنَ الموتى، وأما ما قصد به مجرد التذكير بالموت، فهذا مشروع في حق المؤمنين والكافرين مِنَ الموتى، وهو الزيارة المشتركة.

وأما ما كان مِنَ الزيارة يقصد به طلب الحوائج مِنَ الميت، أو طلب الدعاء منه والشفاعة، فتلك زيارة لم يشرعها النبي ﷺ، ولم يفعلها أحد مِنَ الصحابة، لا في قبره ﷺ ولا في غيره.

ويعتبر ابن تيمية هذا النوع مِنَ الزيارة هو من جنس الشرك وأسبابه، وأما لو قصد من زيارته الصلاة والدعاء عند القبور، فإنَّ ذلك محرم ومنهي عنه، فهو مِنَ اتخاذ القبور مساجد[1]، وصاحبه معرض نفسه لسخط الله، وغضبه، ولعنه، كما قال ﷺ: «**اشتد غضب اللَّه على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**»[2]، ويسمي ابن تيمية الزيارة الأولى: زيارة أهل التوحيد، والثانية: زيارة أهل الشرك[3].

---

(١) انظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٢٤).

(٢) الموطأ ـ الصلاة ـ جامع الصلاة، رقم الحديث (٤١٤) ص (١١٩)، طبعة دار النفائس، وفي طبعة محمد عبدالباقي (٧٢/١) رقم الحديث (٨٥).

(٣) انظر الجواب الباهر (٢٠).

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ الزيارة الشرعية نوعين[١]:.

النوع الأول: مباحة: هي زيارة القبور حزنًا على الميت لقرابته أو صداقته إذا لم تصاحبها النياحة والندب، فإنْ صحبها شيء من ذلك حرمت، وهذا النوع يختلف بحسب ما يقترن به، وإنْ كان جنسها مباحًا.

النوع الثاني: مسنونة: وهي زيارة القبور من أجل الدعاء للميت، فهو في حكم الصلاة عليه، فهذا مما فعله عليه الصلاة والسلام وعلمه لأصحابه.

وقد تبين مما تقدم أنَّ مجمل أنواع الزيارة للقبور عند ابن تيمية هي ثلاثة أنواع[٢]:

١ـ منهي عنها.

٢ـ مباحة.

٣ـ مستحبة.

إلا أنَّ مِنَ الأمور الهامة التي تضمنها كلامه على زيارة القبور البدعية:

أ ـ السفر وشد الرحال إلى القبور:

ويعتبر كلام ابن تيمية عن حكم السفر وشد الرحال إلى القبور، من أميز الموضوعات التي اعتنى ببحثها ـ رحمه الله ـ، فهو يذهب إلى تحريم شد الرحال إلى القبور وغيرها مِنَ البقاع، والأماكن، والمزارات التي تقصد للعبادة، فيقول عن ذلك: [فالسفر إلى هذه المساجد الثلاثة للصلاة فيها، والدعاء، والذكر، والقراءة، والاعتكاف مِنَ الأعمال الصالحة، وما سوى هذه المساجد فلا يشرع السفر إليها باتفاق أهل العلم، حتى مسجد قباء

(١) انظر الجواب الباهر (٤٥، ٤٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٣٢٦، ٣٢٧)، انظر الرد على الأخنائي (١٩٧).

(٢) انظر الجواب الباهر (٤٧).

يستحب قصده من المكان القريب كالمدينة، ولا يشرع شد الرحال إليه، فدخل في معنى ذلك من بنى أبنية يضاهئ بها مساجد المسلمين لغير العبادات المشروعة مِنَ المشاهد وغيرها، لا سيما إذا كان مِنَ الضرار، والكفر، والتفريق بين المؤمنين، والإرضاء لأهل النفاق والبدع، المحادين لله ورسوله ما يقوي بها شبهها بمسجد الضرار][١].

وهو في ذلك كله يستند إلى عدة أمور:-

أولًا: ما رواه البخاري ومسلم من قوله ﷺ: «**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى**»[٢]، وجه دلالته عنده هو صراحة النهي الذي تضمنه الحديث.

ثانيًا: إجماع السلف الصالح مِنَ الصحابة والتابعين والأئمة[٣].

ثالثًا: الواقع العملي، فإنه لم ينقل لنا لا عن الرسول، ولا عن أحد من أصحابه أنه زار جبل حراء، ولا غار ثور، مع ارتباط هذه الأماكن بالدعوة الإسلامية، فضلًا عن أنْ يكون قَصَدَه بسفر وشد رحل[٤].

رابعًا: أنَّ السفر إلى القبور والبقاع المعظمة للعبادة من جنس الحج إلى بيت اللَّه الحرام، والرسول قد نهى عن شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة[٥]، فكان السفر إلى القبور والبقاع المعظمة للعبادة حرام؛ لدخوله فيما نهى عنه في النص.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٠- ٤٣١)، انظر الجواب الباهر (٤٣).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٦٣)، رقم الحديث (١١٨٩)، كتاب (٢٠)، باب (١) (٣/٧٠)، رقم الحديث (١١٩٧)، كتاب (٢٠)، باب (٦)، مسلم بشرح النووي (٩/١٦٧، ١٦٨)، فضل المساجد الثلاثة، كتاب الحج.

(٣)، (٤) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٢٤، ٤٢٩)، الرد على الأخنائي (١٤١) (٤١).

(٥) انظر الرد على الأخنائي (١٨٦).

خامسًا: أنَّ الصحابة والتابعين كانوا يسافرون إلى بيت المقدس وغيره، ولم يكونوا يسافرون إلى قبر أحد قط[١].

ب: اتخاذ القبور مساجد:

ومعنى اتخاذها مساجد: الصلاة والدعاء عندها، وبناء المشاهد والقباب والمساجد عليها، اعتقادًا أنَّ ذلك كله أرجى للقبول، ودعاء أصحابها، والاستغاثة بهم، وطلب الشفاعة منهم[٢]، وهي بهذا الاعتبار نوعان[٣]:

النوع الأول: بدع محرمة: كالصلاة والدعاء عندها، وبناء المشاهد القباب والمساجد عليها، والطواف حولها، وكسوتها ونحو ذلك.

النوع الثاني: بدع شركية: كدعاء أصحابها، والاستغاثة بهم، والاستعانة بهم فيما لا يقدر عليه إلا الله، وكذلك طلب الشفاعة منهم، ونحو ذلك، وتعتبر الأولى بريد الثانية؛ فهي وسيلة من وسائلها، وطريق من طرقها الموصلة إليها، فيتعلق التحريم بها من جهة كونها غير مشروعة، ومن جهة كونها ذريعة إلى الشرك بالله.

وقد ناقش ابن تيمية هذين النوعين على حد سواء، ويمكن حصر مجمل بحثه فيها فيما يأتي:

أولًا: بيان تحريم ذلك[٤]، وأنه ثابت شرعًا، قال ﷺ: «**قاتل الله اليهود**

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٨)، الجواب الباهر (١٨).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٢) (٤٠٢).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٢٩).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢٠٠)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣) ب (٦١) (٣/٣٣٥)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي (٥/١٢، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» متفق عليه[١]، وقال ﷺ: «**لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**» رواه البخاري ومسلم[٢]، وقد نهى عن ذلك ﷺ في مرض موته، فكان ذلك من آخر ما حذر أمته منه، كما جاء ذلك مصرحًا به في الحديث المتفق عليه، قالت عائشة[٣]: قال رسول الله ﷺ في مرضه الذي لم يقم منه: «**لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، ولولا ذلك لأبرز قبره، غير أنه خشي أنْ يتخذ مسجدًا**»[٤]، وروى الإمام أحمد في مسنده بإسناد جيد عن عبدالله بن مسعود أنَّ النبي ﷺ قال: «**إنَّ من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء، والذين يتخذون القبور مساجد**»[٥].

ثانيًا: وجوب إزالة جميع الأبنية التي على القبور سواء كانت لأنبياء، أو صالحين، أو ملوك، وقد حكى - رحمه الله - إجماع أهل العلم على ذلك[٦].

---

(١)، (٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢٠٠)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣) ب (٦١) (٣/٣٣٥)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي (٥/١٢، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

(٣) هي عائشة أم المؤمنين وزوج النبي ﷺ، وبنت أبي بكر الصديق، كانت أعلم الناس بالحديث والقرآن والشعر. أمها أم درمان ابنة عامر بن عويمر، خطبها الرسول وتزوجها بمكة في شوال سنة عشرين من النبوة، وأعرس بها في المدينة في شوال سنة اثنين من الهجرة على رأس ثماني عشر شهرا ولها تسع سنين، ولم يتزوج بكرًا غيرها، ماتت بالمدينة ليلة الثلاثاء لسبع عشرة دخلت من رمضان، وأقرت أنْ تدفن ليلًا فدفنت بالبقيع سنة ثمان، وقيل سنة سبع وخمسين، انظر الإكمال في أسماء الرجال، ذيل مشكاة المصابيح (٣/٧٣١) رقم الترجمة (٧٠٧).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢٠٠)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣) ب (٦١) (٣/٣٣٥)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي (٥/١٢، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

(٥) المسند رقم الحديث (١/٤٠٥، ٤٣٥)، ورواه النسائي في سننه (٢/٤١، ٤٢)، باب النهي عن اتخاذ القبور مساجد.

(٦) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٠).

ثالثًا: إنَّ البناء على القبور أمر محرم(١)، كما صح أنه ﷺ: «**نهى أنْ يبنى على القبور**» رواه مسلم(٢).

رابعًا: إنَّ إبقاء المصابيح على القبور حرام، ولا يجوز الوفاء بنذرها، وإنَّ موجبه موجب نذر المعصية(٣).

خامسًا: إنَّ الصحابة لم يكونوا ليبنوا حول قبر مسجدًا(٤)، ولذا قالت عائشة: «**ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن خشي أنْ يتخذ مسجدا**»(٥)، ولم تقصد بالمسجد البناء، بل قصدت ما هو أكبر: وهو الصلاة والدعاء عندها، كما في قوله ﷺ: «**جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا**»(٦).

سادسًا: إنَّ العلة في تحريم اتخاذ المساجد على القبور ليس هو مظنة النجاسة، وإنما هي: خوف اتخاذها أوثانًا تعبد من دون الله(٧)، وقد استفيد هذا المعنى من قول الرسول ﷺ: «**اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد**»(٨).

سابعًا: يعتبر ابن تيمية قصد قبور الأنبياء والصالحين للتبرك بتلك البقع

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣١، ٣٣٢).

(٢) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١٣/٥)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المسجد على القبر.

(٣)، (٤) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣١، ٣٣٢).

(٥) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٣٥/٣)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٦٩)، جزء من حديث: «لعن الله اليهود والنصارى»، ومسلم بشرح النووي (١٢/٥، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

(٦) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٤٣٥/١، ٤٣٦)، رقم الحديث (٣٣٥) كتاب (٧) باب قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾، مسلم بشرح النووي (٤/٥، ٥)، أول كتاب المساجد ومواضع الصلاة بتقديم لفظ طهور، وفي رواية بدونه.

(٧) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٣) (٣٣٧)، الجواب الباهر (١٣).

(٨) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٤).

[عين محادة اللَّه ورسوله، ومخالفة دينه، وابتداع دين لم يأذن به الله][١].

ثامنًا: يقرر ابن تيمية إجماع المسلمين على أنَّ الصلاة عند القبرِ أي قبرٍ لا فضل لها ولا مزية[٢].

تاسعًا: إنَّ البناء على القبور ونحوه محدث بعد العصور المفضلة، فأول ما وقع البناء على قبر الرسول ﷺ في خلافة الوليد بن عبدالملك[٣]، وفي عصره أدخلت الحجرة النبوية في المسجد، وكانت فيما سبق خارجة عنه، وكان عامة الصحابة قد ماتوا[٤]، وهذا استدلال منه بالواقع التاريخي والاجتماعي في العصور المفضلة.

عاشرًا: إنَّ فضيلة مسجده ﷺ لا تلازم فيها وبين وجود قبره ﷺ؛ فإنَّ فضيلة مسجده قد قررها عليه الصلاة والسلام في حياته[٥].

الحادي عشر: حرمة اتخاذ قبر النبي ﷺ عيدًا وقبر غيره أولى[٦]، لقوله ﷺ: «**لا تتخذوا قبري عيدًا**»[٧]، ومعناه أنْ يعتاد الإنسان زيارته على الدوام كلما صَلى في المسجد النبوي، وهذا ما لم يؤثر عن الصحابة فعله،

---

(١) رواه مالك في الموطأ، الصلاة، جامع الصلاة، رقم الحديث (٤١٤) ص (١١٩) طبعة دار النفائس.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٤).

(٣) هو الوليد بن عبدالملك، أبو العباس، تولى الخلافة بعد أبيه وذلك في نصف شوال سنة (٣٦) هـ، كان أكبر أولاده عبدالملك عند أهل الشام، وأفضل خلفائهم، وأكثرهم فتوحات، وأعظمهم نفقة في سبيل الله، توفي سنة (٩٦) في طوس في نصف جمادي الآخرة وله إحدى وخمسون سنة، انظر تاريخ الخلفاء (٢٢٣، ٢٢٤)، الجوهر الثمين (٨٦، ٨٧).

(٤)، (٥) الجواب الباهر (٩، ٧٢، ٧٣)، الرد على الأخنائي (٣١).

(٦) الجواب الباهر (٥١).

(٧) سنن أبي داود، عقب المناسك، باب زيارة القبور (٣١٩/١)، سنن ابن ماجة (٤٣٨/١) رقم الحديث (١٣٧٧) باب ما جاء في التطوع في المبيت.

بل المأثور عنهم أنهم يصلون خلف الخلفاء الراشدين، ولم يكونوا يذهبوا إلى القبر كلما صلوا.

الثاني عشر: إنَّ مما يدخل في اتخاذ القبور مساجدًا: الدعاء عندها، وهو ينقسم إلى نوعين[1]:-

الأول: أنْ يحصل هذا الدعاء اتفاقًا لا قصدًا، كمن يمر على القبر أو نحوه فيدعو لصاحبه، أو يدعو اللَّه عنده وهو لا يعلم، فهذا جائز ولا بأس به.

الثاني: أنْ يتحرى الدعاء عند القبور، يعتقد أنَّ الدعاء أقرب للإجابة في هذه الأماكن، فهذا محرم؛ لأنَّ ذلك مِنَ اتخاذها مساجدًا وعيدًا، والحجة في هذا أمرين:-

أ ـ إنَّ ذلك ذريعة لتعلق القلب بصاحب القبر رغبة ورهبة، وهو عين الشرك بالله.

ب ـ إنَّ ذلك شرع ما لم يأذن به الله، فهو مِنَ الابتداع في الدين.

ومما يدل على ذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]، ووجه دلالتها: أنه إذا لم يكن الدعاء عند القبور واجبًا، أو مسنونًا، أو مباحًا، فهو من شرع ما لم يأذن اللَّه به.

وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ووجه دلالتها: عبادة اللَّه عند القبور نوع مِنَ الشرك باللَّه ولم ينزل به سلطانًا؛ لأنَّ اللَّه لم ينزل دليل استحباب، أو وجوب، أو إباحة قصد الدعاء عند القبور، وجعل ذلك من

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٦- ٣٣٨).

دين اللَّه مع عدم قيام الدليل قول على اللَّه بلا علم.

الثالث عشر: أنَّ قاصدي القبور بالعبادة عندها حجتهم لا تخلو من أمور:- إما حكايات مكذوبة، أو اجتهاد خاطئ، أو نقل غير صحيح، أو قياس فاسد[١].

هذا وابن تيمية يرجع أمر الزيارة البدعية المشتملة على السفر، واتخاذ المساجد والأبنية والقباب على القبور إلى الغلو في عباد اللَّه الصالحين، الأمر الذي أخرج هؤلاء المبتدعة عن حد الاعتدال، والوسط المطلوب شرعًا إلى الغلو المذموم الذي أدى بهم إلى صرف كثير من أنواع العبادة لأهل المقابر: مِنَ الدعاء، والاستعانة، والاستغاثة، والتوكل، والذبح، والنذر، وبذلك وقعوا في الشرك الذي لا يغفره الله، ويغفر ما دونه لمن شاء من عباده[٢]، واللَّه - جل وعلا - يقول: ﴿لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٤).

(٢) الرد على الأخنائي (٢٠٠، ٢٠١).

الفصل الخامس

في أثر فهم التوحيد في تحقيقه



الفصل الخامس
في أثر فهم التوحيد في تحقيقه

إنَّ مِنَ القواعد المقررة بالشرع والعقل: كون العلم بالشيء فرع عن تصوره، لأنَّ التصور للحقائق المفردة أصل التصديق بالحقائق المركبة، ففهم المفرد يفضي إلى فهم المركبات، والعلم بالجزئيات أصل العلم بالكليات، ففهم الجزئيات يفضي إلى فهم الكليات، وتصور الجزء يفضي إلى فهم الكل، وعليه فتحقيق التوحيد فرع فهمه؛ إذ لا يمكن أنْ يفعل العبد ما لا يفهمه، وتحقيق التوحيد له جانبان:.

أولًا: جانب التصور الصحيح للكونيات، وعلاقة ذلك التصور بالواقع.

ثانيًا: جانب التصور للأمر والنهي، وعلاقته بالواقع.

وتصور هذين الأمرين لا بد له من علم وبصيرة كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، فتصور الجانب الكوني علاقته بالربوبية، وتصور الجانب الشرعي علاقته بالألوهية، ولكل واحد منهما أثره في تصور حقيقة التوحيد، فمن فهم ربوبية اللَّه على خلقه، وعلم متعلقاتها مِنَ الخلق والرزق، والإحياء والإماتة، وغير ذلك لم يلجأ لأحد في جلب نفع ودفع ضر، وكان على القضاء أصبر، وبالقدر أرضى، ولتولدت في نفسه مِنَ الأخلاق الحميدة الشريفة ما تليق بما يقوم في قلب العبد مِنَ الشجاعة، والكرم، والجد في طلب الرزق، والزهد في الدنيا، والالتجاء إليه[1]، ويمكن بناء على فهمها حل كثير مِنَ المعضلات الكونية: كقضية التفاوت في الخلق والرزق، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قَالَ رَبُّنَا

---

(١) انظر الاستقامة (١/١٧٩).

﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢]، وقضية الهداية والضلالة ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وكذلك ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١] ونحوها، كما أنه يمكن أنْ نفسر عن طريقها كثير مِنَ الحوادث التاريخية والكونية، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢]، إذ كل ذلك مبني على أنه أثر من آثار ربوبيته ـ سبحانه ـ لخلقه، ولذلك فهو يستحق الحمد على ذلك كله، قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]، وهذا كله يتضمن وجوب ذل العبد لربه، وخضوعه إليه، وحاجته إليه، وأنه لا ملجأ منه إلا إليه ـ سبحانه ـ، وأنه ـ جلا وعلا ـ هو الدافع لكل مرهوب، والجالب لكل مرغوب، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، يضل من يشاء عدلا، ويهدي من يشاء فضلا، بيده الخير وهو على كل شيء قدير.

وكم هي سعادة الإنسان عندما تضيء هذه المعاني في نفسه، ويشرق بها قلبه، فيقيه اللَّه ما أهمه، ويصرف عنه ما أغمه، فالربوبية كما قال ابن القيم ـ رحمه اللَّه ـ: [اسم الرب له الجمع الجامع لجميع المخلوقات: فهو رب كل شيء وخالقه، والقادر عليه لا يخرج شيء عن ربوبيته، وكل من في السماوات والأرض عبد له، في قبضته وتحت قهره، فاجتمعوا بصفة الربوبية][(١)]، ومعنى جمعهم: أنَّ كافرهم ومؤمنهم، وصالحهم وطالحهم، وفاسقهم ومطيعهم، وجمادهم وحيوانهم يستوون بالنسبة للربوبية؛ إذ هو

---

(١) مدارج السالكين (١/٣٤)، التفسير القيم (٢٤).

رب كل شيء، وخالقه، ومالكه.

هذا ومن علم هذه المعاني مِنَ الربوبية، عرف تقصيره، ونقصانه، وضعفه؛ فيتولد في نفسه الحياء من ربه، واستعظام كل ما أعطاه إياه خالقه ومولاه، فلا يزال لنعمه شاكرًا، ولمعروف ربه ذاكرًا، ومهما عمل من عمل استصغره، فيوجب ذلك مِنَ العبد كمال الاعتذار إلى ربه وخالقه من كل شر وخير: فأما مِنَ الشر فلتفريطه في حق ربه ومعصيته، مع أنَّ كمال إنعامه موجب لشكره بطاعته وامتثال أوامره، وأما مِنَ الخير فلاستحضاره التقصير فيه، أو عدم القبول لنقص في شرطه، أو لشرك خفي في نيته[1]، ونتيجة لهذا تصغر نفسه، فيتواضع لعباد الله، فلا يرى لنفسه عليهم فضلًا، بل قد يرى نفسه أقلهم قدرًا؛ لما يشهده من تقصيره في حق ربه بمعصيته، وفي حق نفسه بتصور كمال الإنعام مع ضعف الشكر، فلا يزال راحمًا لعباد الله، رءوفًا بهم؛ إذ من حق اللَّه عليه أنْ يكرم عباده، ويوصل النفع لهم بكل طريق، ويدفع الضر عنهم بكل سبيل أمكنه، هذا وهو يشهد في حال غناه فقره لربه، وفي حال فقره غناه به عما سواه، وفي حال ضعفه حاجته له، وفي حال قوته قدرة اللَّه عليه، وبذلك تتهذب نفسه، ويسمو سلوكه.

هذا وإنَّ تصور العبد لربوبية خالقه ومولاه ليوجب عليه نظرة شاملة صحيحة لنفسه بالنسبة للوجود المخلوق، وذلك ما يبينه - تَعَالَى - بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ونظرة للوجود المخلوق بالنسبة إليه، وهو ما يدل عليه قوله - سبحانه -: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ

---

(١) انظر مدارج السالكين (٢/٣٢٤، ٣٢٥).

جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢- ٣٤].

فهذه العوالم مسخرة للإنسان، ومقتضى الخلافة التي شرفه اللَّه بها أنْ يستفيد منها فيما خطه اللَّه له، وبناء على سنن اللَّه الكونية والشرعية، فليس فيها ما يؤثر بذاته، ولا هي محل للنفع والضر، ولا مالكة له، ولا قدرة لها على التصرف في نفسها؛ لأنها مسيرة بأمر اللَّه الكوني القدري، لكن قد يسلطها اللَّه على من شاء من عباده، فتساق الشهب، وتنشر الصواعق، ويبرق البرق، فتحرق وتعمي الأبصار، وهي في كل ذلك مسيرة، وهكذا الأمر في الأمطار المغرقة، والسيول الجارفة، والحشرات المهلكة للزروع والأموال، والأمراض المفسدة للأبدان والعقول، كل ذلك يحدث بإذن الله، فمن فهم هذه المعاني عن الربوبية، وحققها في نفسه وواقع حياته، وصلته بالعوالم العلوية والسفلية، فقد حقق جانبًا عظيمًا من جوانب التوحيد، وإنْ كان هذا الجانب كما تقدم فطري، لا يختلف الناس في الإقرار بمجمله، وإنْ كانوا يختلفون في تحقيق مفصلاته بحسب فهمهم وتصورهم له تفصيلاً حقيقة، ومراتبًا نظريًّا وعمليًّا، فكرًا وسلوكًا.

هذا ومن متعلقات الربوبية: فهم معاني أسماء اللَّه وصفاته العلى، وآثارها في الشرعيات والكونيات، فإنها تدل على معاني تتضمن الإيمان بالله، وما يجب له من معاني الكمال، والجلال، والجمال، والعلم بها موجب للعبد كمالاً في جميع الأحوال: في خوفه ورجائه، ومحبته لربه،

وهذه المعاني توجب على العبد كمال عبادته لله، وخضوعه له، مما يورد على النفس من أنواع السرور النفسي، والانشراح القلبي ما تسعد به نفسه، ويتسع له صدره، فتتنور بصيرته، وتشرق أرجاء عقله وفكره، فيتعلق بربه كمال التعلق، فيفوض أمره إليه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يذل إلا له، ولا يخضع لسواه، قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: وحقيقة الأمر أنَّ التوكل حال مركبة من مجموع أمور، فأول ذلك معرفة الرب وصفاته: من قدرته، وكفايته، وقيوميته، وانتهاء الأمور إلى علمه، وصدورها عن مشيئته وقدرته، وهذه المعرفة أول درجة يضع بها العبد قدمه في مقام التوكل، وقال ـ رحمه الله ـ مبينًا علاقة التوكل بأسماء الله وصفاته: التوكل من أعم المقامات تعلقًا بالأسماء الحسنى؛ فإنَّ له تعلقًا خاصًا بعامة أسماء الأفعال وأسماء الصفات، فله تعلق باسم «**الغفار والتواب، والغفور، والرءوف، والرحيم**»، وتعلق باسم: «**الفتاح، والوهاب، والرزاق، والمعطي، والمحسن**»، وتعلق باسم «**المعز، والمذل، الخافض، الرافع، المانع**» من جهة توكله عليه في إذلال أعداء دينه وخفضهم، ومنعهم أسباب النصر، وتعلق بأسماء «**القدرة والإرادة**»، وله تعلق عام بجميع الأسماء الحسنى[1].

وهذه الأسماء الحسنى، والصفات العليا لها نوعين مِنَ التعلق:-

أولًا: التعلق الكوني: وهو تأثير مدلولها في المخلوقات: كتأثير اسمه الخالق في وجودها، والرزاق في إعطاء كل واحد من خلقه ما قدره من رزقه، واسم المحيي في إعطائه للحياة، والمميت في سلبها، وهكذا الأمر في جميع أسمائه وصفاته، إذ كل اسم من هذه الأسماء له صفة من لفظه، لها تأثير فيما أثر فيه[2].

---

(١) مدارج السالكين (١٢٥/٢).

(٢) انظر مدارج السالكين (٤١٨/١، ٤١٩).

ثانيًا: التعلق الشرعي: وهو تأثيرها في الأمر والنهي، ومجمله: أنه صادر من علمه وحكمته، ومشيئته وقدرته؛ فإنه أعلم بما يصلح عباده، وقد قرن أحكامه بأوصاف تقتضيها وجودًا وعدمًا، وهي واقعة مِنَ العباد وفق مشيئته وقدرته، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، ووجه شمول أسمائه وصفاته لتعلقاتها الكونية والقدرية: [أنَّ كل اسم من أسمائه ـ سبحانه ـ له صفة خاصة، فإنَّ أسماءه أوصاف مدح وكمال، ولكل صفة له مقتضى وفعل إما لازم وإما متعد، ولذلك الفعل تعلق بمفعول هو من لوازمه، وهذا في خلقه وأمره، وثوابه وعقابه، كل ذلك آثار الأسماء الحسنى وموجباتها، ومِنَ المحال تفصيل أسمائه عن أوصافها ومعانيها، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه وتستدعيه مِنَ الأفعال، وتعطيل الأفعال عن المفعولات، كما أنه يستحيل تعطيل مفعوله عن أفعاله، وأفعاله عن صفاته، وصفاته عن أسمائه، وتعطيل أسمائه وأوصافه عن ذاته](١)، وهي أيضًا مقتضية لأنواع مِنَ العبوديات؛ إذ كل اسم منها له عبادة تخصه: فتارة تكون بالعلم بمعناه ومقصوده، وتارة بما يولده في القلب مِنَ الأحوال كالعلم الذي يولد المراقبة، والمعطي المانع الموجب للتوكل، وشديد العقاب الموجب للخوف، والرحيم والرءوف الموجب للمحبة، وهكذا دواليك.

وأكمل الناس عبادة لله من يتعبده ـ تَعَالَى ـ بجميع أسمائه الحسنى وصفاته العلى(٢)، ومن مقتضاها اتصاف الخلق بما يحبه ويرضاه مِنَ الصفات، فإنه يحب صفاته وأسماءه، وأحب خلقه إليه من اتصف بما يحبه اللَّه ويرضاه مِنَ الصفات، فلا بد وأنْ يعلم العبد أنه لا يصدر منه ـ سبحانه ـ إلا الجميل، ولا يفعل

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ٤١٧).

(٢) انظر مدارج السالكين (١/ ٤٢٠).

إلا الجميل، وعلى ذلك مدار خلقه وأمره[1].

هذا وإنَّ المعرفة بأسماء اللَّه وصفاته تورد على نفسه عبودية الخوف، والإجلال والمهابة، وعدم الأمن من مكر الله، فتفتح هذه العبودية من العلم والعمل ما يليق بحال العبد، وهكذا تعظم أحوال العبد، وتكمل بحسب ما يقوم بقلبه مِنَ العلم والمعرفة التي ترد على نفسه بسبب إيمانه بأسماء اللَّه وصفاته، ومتعلقاتها، وآثارها الكونية والشرعية.

وبعد: فإنَّ فهم هذه المعاني المتقدمة مع ما فيها من عظيم الآثار، وأفضل الخصال، قد يرد عليها ما يفسدها ويكدر صفاها، فيمنع العبد مِنَ الاستفادة منها؛ ألا وهو تصورها منفصلة عن فهم حقوق الألوهية وواجباتها؛ إذ تصور جانب مِنَ التوحيد دون الآخر يوجب ازدواجية في الفهم تخرجه عن حد الصواب المطلوب علمًا وعملًا، وعليه فلا بد من تحقيق الجانب الآخر وهو جانب التصور للأمر والنهي[2]، فإنَّ فهم هذا الجانب له أثر عظيم في حياة العبد، لا من جهة ذله وخضوعه لإلهه ومعبوده فقط، ولكن من جهة ما يترتب عليه من أمور عملية تطهر الإنسان من عالم الوثنية، فلا يعبد إلا الله، ولا يصرف شيئًا من أنواع العبادة الواجبة والمستحبة إلا له ـ سبحانه ـ، مخلصًا له الدين كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر: ١١]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]، فلا نذر إلا لله، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ﴾ [الدهر: ٨]، ولا ذبح إلا لله قال ﷺ: «**لعن اللَّه من**

(١) انظر طريق الهجرتين (١٧٦، ١٧٧).

(٢) انظر الاستقامة (١/١٨٠).

ذبح لغير الله»[١]، ولا رهبة إلا لله قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، ولا خوف إلا مِنَ الله، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥] ولا يتوكل إلا على الله، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١]. هذا وإنَّ علم العبد أنَّ الله هو إلهه ومعبوده ليوجب عليه أداء حقه بأنْ لا يشرك به شيئًا، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وأنْ يمتثل أمره ونهيه بفعل المأمور، والكف عن المحظور، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤٦]، فلا حكم إلا لله، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ولا عزة إلا به، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، ولا دعاء إلا له، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠] دعاء مسألة ودعاء عبادة، دعاء مسألة: بطلب كشف الكروب، ودفع المرهوب، وجلب المطلوب، ودعاء عبادة: بطلب كل ذلك مصحوبًا بالذل والخضوع التام لله رب العالمين، عبادة له به، وامتثالاً لأمره بدعائه وعدم دعاء غيره[٢].

ففي المسألة قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦]، وفي دعاء العبادة: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. ومن لوازم الألوهية أنْ يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه،

---

(١) رواه مسلم بشرح النووي (١٣/١٤١)، كتاب الأضاحي في باب تحريم الذبح لغير الله ولعن فاعله.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١١).

فيوافق ربه فيما يحب ويرضى، وفيما يبغض ويسخط، فيكون بذلك هواه تبعًا لأمر اللَّه ونهيه[1]، وموجب ذلك تعظيم الأمر والنهي، وهذا مصدره تعظيم الآمر والناهي، ولذا فإنَّ اللَّه قد ذم من لم يعظم أمره ونهيه فقال: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾، ويكون تعظيمه بألا يعارضهما بترخص جاف، ولا بتشديد غال، ولا يحملها على علة توهن الانقياد[2].

وإنَّ من لوازم الألوهية أنْ يزن العبد أعماله وخواطره بميزان الشرع، فلا يعارضه بالأهواء والشهوات، قال ابن القيم ـ رحمه اللَّه ـ: [فيوجب له شهود صفات الالهية المحبة الخاصة، والشوق إلى لقائه، والأنس والفرح به، والسرور بخدمته، والمنافسة في قربه، والتودد إليه بطاعته، واللهج بذكره، والفرار من الخلق إليه، ويصير هو وحده همه دون ما سواه][3] هذا من جانب ما يقوم بنفس العبد مِنَ الأحوال القلبية، وأما من جهة الحياة: فإنَّ التصور الصحيح لألوهية اللَّه يطهر المجتمع من أدران الوثنية، ومظاهر الجاهلية، فتكون الحياة كلها لله ومضبوطة بشرعه، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]، وهذا مقتضى الخلافة التي أرادها اللَّه مِنَ الإنسان، وعندئذ يتحقق مدلول قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فيكون ما في تقدير اللَّه واقعًا محسوسًا بعد أنْ كان مقدرًا في علم اللَّه ـ تَعَالَى ـ، فيتحصل من هذا أنَّ معرفة اللَّه أربعة أنواع:

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٤٠٧/٢).

(٢) انظر الوابل الصيب من الكلم الطيب (٩).

(٣) انظر الفوائد (٧٠).

النوع الأول: معرفته بصفات ربوبيته.
النوع الثاني: معرفته بصفات ألوهيته.
النوع الثالث: معرفته بأسمائه وصفات ذاته.
النوع الرابع: معرفته بأفعاله.

والناس في هذه المعرفة مراتب، بحسب ما يقوم بالقلب والجوارح مِنَ الأعمال، والعلوم، والإرادات، ولها مِنَ الجهة النظرية طريقان[١]:

الطريق الأول: التفكر في الآيات الشرعية.
الطريق الثاني: التفكر في الآيات الكونية المشهودة.

- **ومِنَ الجهة العملية طريقان[٢]:ـ**

الطريق الأول: تصحيح العمل بموافقة الشرع الأمر والنهي.
الطريق الثاني: تصحيح الإرادة بإخلاص العمل لله.

هذا ومما ينبغي أنْ يعلم أنَّ كمال العبد في شهوده لربوبية اللَّه في ألوهيته وألوهيته، في ربوبيته، بمعنى أنَّ هذين الجانبين:ـ الألوهية، والربوبية ـ متلازمان، لا بد منهما في اعتقاد العبد وعمله؛ لأنَّ فصلهما يورد عدم انسجام في توحيد العبد، فتكون خليطًا ومزيجًا مِنَ الحق والباطل، وباطله يقدم فائد الحق فيه، فيحصل بذلك الفساد في المتعلق بالألوهية[٣]، وهذا بالتالي يوجب فسادًا في العلم والعمل، والعلم والعمل لهما جانبان:ـ

الجانب الأول: التصور النظري، وهو معرفة المعلوم والعمل به.
الجانب الثاني: التصور الاعتقادي، وهو اعتقاد الحق والعمل به.

والواجب أنْ يفهم التوحيد حسبما ورد على ألسنة الأنبياء والرسل،

---

(١) انظر الفوائد (١٦٩).
(٢) انظر العبودية (١٣٦)، الاستقامة (١/٢٦٣، ٢٦٦).
(٣) انظر الفوائد (٧٠).

قال - تعالَى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، لا طريق للعلم بها إلا ذلك، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، وبحسب ما فهمه الصحابة والتابعون وتابعوهم عنهم؛ لأنهم نقلة الوحي، وسند الشرع، ولاتفاق الناس على عدالتهم دون ما سواهم، ولازم هذا ألا تعارض أقوالهم بأقوال غيرهم، ولا تضرب أقوال بعضهم بعضا، وأنْ لا تحملها ما لا تحتمل، أو نلويها لتوافق هوى أو شهوة، فإنَّ أكثر من ضل إنما كان سبب ضلاله هذين الأمرين، **فالهوى** يصرف عن الحق، **والشهوة** تورد الإعراض والغفلة عنه. يقول ابن تيمية - رحمه اللَّه - [لأنَّ اتباع سبيلهم أولى مِنَ اتباع سبيل من خالفهم][1]، وقال في موضع آخر: [فالعلم المشروع، والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول اللَّه ﷺ، وأما ما جاء عمن بعدهم فلا ينبغي أنْ يجعل أصلًا، وإنْ كان صاحبه معذورًا، بل مأجورًا لاجتهاد أوتقليد.

فمن بنى الكلام في العلم - الأصول والفروع - على الكتاب والسنة، والآثار المأثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة، وكذلك من بنى الإرادة والعبادة، والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها مِنَ الأحوال القلبية، والأعمال البدنية على الإيمان والسنة، والهدي الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه، فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريق أئمة الهدى][2].

ومنه يعلم أنَّ إيتاء التوحيد لآثاره مبني على هذا الفهم، فإذا ما فهم

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١/٣٦٢، ٣٦٣).

على هذا النحو آتى آثاره المطلوبة علمًا وعملًا، وإنْ كان العكس ترتب على ذلك مِنَ السلبيات ما يناسبه علمًا وعملًا، فأما العلم فنقصد به الاعتقاد المطابق للواقع، فيكون الظاهر موافقًا للباطن، وأما العمل فنقصد به بناء الواقع العملي على الاعتقاد القلبي، وبذلك يحصل الفرقان الذي أراده الله، فلا يختلط حق بباطل ولا العكس، قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: [جماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك أنْ يجعل ما بعث اللَّه به رسوله، وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه يحصل الفرقان والهدى، والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق](١).

وابن تيمية لا يعتبر العلم علمًا إلا إذا كان عن طريق الرسول، كما أنَّ العمل لا يعتبر عملًا شرعيًا إلا إذا كان كذلك، وأما إخبار الرسول ﷺ فهو حق في الظاهر والباطن، فلا يكون الحق في نقيضه، وعليه فالاعتقاد الباطل لا يكون علمًا(٢)، ولا ينبني عليه عملًا لأنه جهل، والعمل به عمل بغير علم، وقد نهى اللَّه نبيه عن القول بغير علم، فقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال عن المشركين الذين عبدوا الأصنام: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]، وقال عن عباد الملائكة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٧، ٢٨]، فإنَّ من قال على اللَّه بغير علم لا يخرج عن أحد أمرين: إما القول بالظن إنْ كانت له حجة يستدل بها، والظن لا يغني مِنَ الحق شيئًا، وإما اتباع

(١) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى، الفرقان بين الحق والباطل (١/٤٨)، انظر العبودية (٥٨).

للهوى، وهو الشهوة الخفية(١).

هذا وإنَّ الفهم الصحيح لحقيقة التوحيد الذي جاء به الرسل، ليخلص العبد ويحرره من أنواع العبوديات المختلفة لغير الله، فلا عبودية للأشخاص والذوات، ولا عبودية للأفكار والمبادئ، ولا عبودية للأهواء والشهوات، ولا عبودية للأوثان والأصنام الحسية والمعنوية، فيتخلص بذلك قلبه من كل رق وعبودية إلى من سوى الله، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، فإنه إذا يأس من أمر لم يطلبه، ولا طمع فيه، وكذلك العبد إذا علم أنَّ مطلوبه ليس في هذه الأشياء، وإنما هو عند ربه، قطع طمعه عنها، وتعلق قلبه بمن بيديه قضاء الحوائج كلها، واستغنى به ـ سبحانه ـ عما سواه(٢)، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، فلا يأمن أحد سواه، ولا يستودع أمانته إلا عنده تقديمًا للباقي على الزائل، وللدائم على المنقطع، فتجده يستوحش مِنَ الخلق، قاضيًا وقته في الأنس بربه حتى يحظى برضاه، فلا يستشرف قلبه إلى ما في يد الغير، بل إذا أراد شيئًا طلبه من ربه ومالكه وخالقه، فتصفو نفسه مِنَ الحسد والحقد، وهكذا الأمر، فكلما كان طمع العبد في فضل ربه ورزقه، قويت حرية قلبه عن عبودية ما سواه(٣)؛ إذ [الحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب](٤)، وإذا كان كذلك، فإنه لا شيء ألذ، ولا أحلى، ولا أمتع، ولا أطيب من عبادة العبد لربه وإخلاصه له(٥)، وعليه فإنَّ العبد يكون في الدنيا بين حالين(٦):ـ

(١) انظر العبودية (١٣٨ وما بعدها).
(٢) انظر العبودية (٨٩، ٩٠).
(٣) انظر العبودية (٩٤، ٩٥).
(٤) انظر العبودية (٩٧).
(٥) انظر العبودية (٩٩).
(٦) انظر العبودية (١٠١، ١٠٢).

الحال الأولى: حاله مع حاجته لطعامه وشرابه، وأكله ومنكحه ونحوه، فهذا يطلبه مِنَ الله، وتكون الدنيا حينئذ عنده هي مطيته إلى ما يرضي إلهه ومعبوده، من غير استعباد لها.

الحال الثانية: حاله مع ما لا يحتاجه، فهذا مما ينبغي ألا يشتغل به، ولا يعلق قلبه به، فإنَّ تعلقه به يجعله مستعبدًا له، فلا تبقى حقيقة عبوديته لربه، وذلك كله هو الإسلام الذي حقيقته هي استسلام العبد لربه في جميع أموره وشئونه[1]، وهذا لا بد فيه من محبته ـ سبحانه ـ كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فيجمع العبد بين الذل والخضوع، والاستسلام لله مع حبه له ـ جلا وعلا ـ، ومَنِ اعتقد أنَّ توحيده ـ الذي هو عبادته وحده لا شريك له ـ ينفصل عن محبته فقد ضل السبيل، وهكذا من اعتقد أنَّ التوحيد هو المحبة دون ذل وخضوع، واستسلام لله فقد انحرف عن توحيد المرسلين، وبسبب ذلك ضل كثير ممن سلك طريق العبادة والزهد، وذلك إما بتعدي حدود الله، أو تضييع حقوقه ـ سبحانه ـ، أو بطلب المخلوق ما لا يقدر عليه إلا الخالق، فيكونوا بذلك قد ألحدوا في الكونيات، وأشركوا في الشرعيات، وسبب ذلك كله هو تحرير النفوس مِنَ الأمر والنهي من جهة، وضعفها أمام الواردات مع قلة العلم وضعف العقل[2]، [فاتباع هذه الشريعة، والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة اللَّه وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه، وبين من يدعي محبة الله، ناظرًا إلى عموم ربوبيته، أو متبعًا لبعض البدع المخالفة لشريعته[3]، وبذا يعلم أنَّ التوحيد لا يتحقق إلا بالفرق بين متعلق الألوهية

---

(١) انظر العبودية (١١٠).

(٢) انظر العبودية (١٢٨، ١٢٩).

(٣) العبودية (١٣٣).

والربوبية، وتحقيق كل منهما، كما أنه يجب التفريق في التوحيد بين الخالق والمخلوق، وما يليق بكل منهما، فإنَّ ذلك أصل التوحيد ورأسه، وإلا اختلت موازين الاعتقاد، واختلت ـ بناء على ذلك ـ أمور العمل المترتبة عليه[١]، والتحقيق كما يقول ابن تيمية: أنَّ العمل لا يستحق المدح والذم إلا إذا وافق الشريعة أو خالفها، فليس ميل النفس إليه دليل صلاحه، ولا ميلها عنه دليل فساده[٢]، كما أنَّ ما يوجد في القلب من إرادات، لا تمدح كذلك ولا تذم بمجرد موافقتها للذوق، أو الاستحسان مِنَ العبد، بل العبرة في موافقتها للأمر والنهي، فإنَّ النفس قد تستحسن الأوهام والشهوات الفاسدة، فضلًا عن كونها ميزانًا لصلاح الإرادات أو فسادها، ولذا لم تصلح أنْ تكون ميزانًا لذلك[٣]، ولا بد في العلم من الإرادة الجازمة، وأما العمل فهو بحسب قدرة المكلف[٤]، ولا بد في كل ذلك من موافقة الشرع، سواء كان في الأمور العلمية، أو الأمور العملية العبادية[٥]، ولا يؤثر في ذلك اختلاف الناس في التعبير عنها بالألفاظ المختلفة كتسميتها علمًا، أو معقولًا، أو عبادة، أو مجاهدة، أو ذوقًا، أو مقامًا، أو حالًا، أو نحو ذلك.

* * *

(١) انظر الاستقامة (١/٢٦٧).
(٢) انظر الاستقامة (١/٣٤٠).
(٣) انظر الاستقامة (١/٤١٣).
(٤) انظر الاستقامة (٢/٢٢١، ٢٢٥).
(٥) انظر الاستقامة (٢/٢٩٧، ٢٩٩).



الباب الثاني
في
مسالك إثبات عقيدة التوحيد
وموقفه منها

❑ ويشتمل على الفصول التالية:ـ

الفصل الأول: في المسلك الحسي.

الفصل الثاني: في المسلك الفطري.

الفصل الثالث: في المسلك العقلي.

الفصل الرابع: في المسلك النقلي.

الفصل الخامس: في التقليد، وحكم إثبات عقيدة التوحيد به.

مسالك إثبات عقيدة التوحيد وموقفه منها

❑ التعريف بالمسالك:

المسالك جمع مسلك، وهو اسم مكان، ومعناه: الطريق المسلوك، والمراد بمسالك العقيدة: الطرق التي يمكن سلوكها لكتاب الأصول العقدية، وجزئياتها التابعة لها، وهي عند ابن تيمية أربعة أنواع(١):-

أولًا: المسلك الحسي.

ثانيًا: المسلك الفطري.

ثالثًا: المسلك العقلي.

رابعًا: المسلك النقلي.

ودليله على هذا الحصر قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

ووجه الحصر:-

أنه بالحس تدرك المعينات، وبالعقل تدرك الكليات، وبالخبر تدرك المعينات والكليات، والشاهد والغائب، فهو أتم وأكمل في الدلالة مِنَ الحس والعقل(٢). والفطر هي المهيء لقبول الحق، ومرجح له على كل ما يعارضه.

ويمكن أنْ يقال: أنَّ الحس يدرك المشاهدات، والعقل يدرك المعاني المجردة، والخبر يشمل الكل، فهو أوسطها نطاقًا ودائرة، والفطرة مرجح لطرق الحق على ما سواه، وهي أصل المدركات العقلية، تعتمد عليها في إفادتها لليقين بها.

---

(١)، (٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (٥٣٩/٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٢٤/٧).

الفصل الأول

في المسلك الحسي



في المسلك الحسي

● **الحس في لغة العرب:**

الحس بكسر الحاء مصدر، والفعل منه يأتي مبتدأ بهمزة: كقولك أحسست بالشيء، وبدونها: كقولك حس بالشيء يحس حسًّا[١]، ويطلق في اللغة على عدة معاني[٢]:

أولًا: الصوت الخفي، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾[الأنبياء:١٠٢].

ثانيًا: وجع يصيب المرأة بعد الولادة.

ثالثًا: مصدر حس له بفتح الحاء بمعنى رق له.

رابعًا: برد يحرق الكلأ.

خامسًا: الحركة.

سادسًا: الحرق، منه حسه: أحرقه.

سابعًا: أنْ تسمع ولا ترى.

ثامنًا: الشعور بالشيء، من حست به إذا عدي بالباء.

تاسعًا: الإيقان بالخبر، من قولك حست، وأحست به أي: أيقنت به.

عاشرًا: طلب الخبر والبحث عنه، من قولك: تحسست الخبر.

الحادي عشر: بمعنى وجوده.

الثاني عشر: العلم والوجدان بأي حاسة من حواس الإنسان الخمس.

الثالث عشر: القتل.

ومرجعها كلها ـ والله أعلم ـ إلى الشعور، إلا أنَّ الحس أخص بالحواس

---

(١)، (٢) انظر الصحاح (٩١٣/٢، ٩١٤)، باب السين فصل الحاء، انظر القاموس المحيط (٢١٤/٢)، باب السين فصل الحاء، انظر لسان العرب (٨٧٠/١٠، ٨٧١)، باب الحاء، انظر المصباح المنير (١٤٦/١، ١٤٧).

الخمس، والشعور أعم؛ لدخول الحس بالجلد والقلب فيه حقيقة، وأما الحس فيدخلان فيه مجازًا[١].

● **الحس في القرآن الكريم:-**

الحس في القرآن يأتي على أربعة معاني:

الأول: أحس بمعنى رأى، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [آل عمران: ٥٢]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ﴾ [الأنبياء: ١٢]، وقوله - سبحانه -: ﴿هَلۡ تُحِسُّ مِنۡهُم مِّنۡ أَحَدٍ﴾ [مريم: ٩٨] أي ترى.

ثانيًا: الحس بمعنى القتل، ومنه قوله - جل شأنه -: ﴿وَلَقَدۡ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥٓ إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٥٢] بمعنى تقتلوهم.

ثالثًا: الحس بمعنى البحث، ومنه قوله - جل وعلا -: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، ويكون ذلك بالحواس.

رابعًا: الحس بمعنى الصوت، ومنه قوله - جل جلاله -: ﴿لَا يَسۡمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: ١٠٢] أي صوتها[٢]، ومرجعها - والله أعلم - إلى الشعور بالأشياء من حولنا، إما بالحواس الخمس، وإما بالجلد، أو بغيرهما مِنَ الإحساسات الباطنة، كالأمور الوجدانية التي هي إحساسات القلب[٣].

● **الحس في السنة النبوية:-**

يأتي الحس في السنة على عدة أوجه هي[٤]:-

---

(١) انظر أساس البلاغة (١٢٦).

(٢) انظر الأشباه والنظائر في القرآن الكريم (١٣٤، ١٣٥)، انظر قاموس الألفاظ القرآنية والأعلام القرآنية (٨٢).

(٣) انظر المفردات للراغب الأصفهاني (١١٦).

(٤) انظر النهاية (١/٣٨٤، ٣٨٦).

أولًا: العلم بالحواس.

ثانيًا: حركة الحية وصوت مشيها.

ثالثًا: شدة الإدراك.

رابعًا: التفتيش والبحث عن بواطن الأمور.

خامسًا: وجع يصيب المرأة عند الولادة وبعدها.

سادسًا: القتل.

سابعًا: نفض التراب عن الدابة.

ثامنًا: إذا شعر به من أي مكان جاء.

تاسعًا: رَقَقْت له بفتح الراء والقاف، وسكون القاف الثانية.

وهذه المعاني كلها لا تخرج عن معاني الحس في اللغة، وإنْ كان يضاف إليها ما يفيد اختصاصها بشيء معين، وهكذا الأمر بالنسبة للحس في القرآن، وبذا يعلم أنَّ الحس في اللغة والقرآن والسنة متفقة في الجملة على الدلالة على الشعور بالحواس وغيرها، وإنْ استعمل في معاني أخرى استعمالًا مجازيًّا على القول بوجود المجاز فيها، ولو قلنا أنَّ الاستعمال حقيقي، فأيضًا لا يوجد اختلاف بينها، لأنَّ معانيها متداخلة متلازمة من جهة، أو محمول على تعدد الإطلاقات للفظ الواحد[1].

وإنما ذكرنا معاني الحس في كل مِنَ اللغة والقرآن والسنة، لنبين أنَّ الكلمة ذات حقيقة معلومة من كل منها، وأنه لم يدخله اصطلاح دخيل، ولنبني ما سيأتي مِنَ الإطلاقات الاصطلاحية، وترجيح بعضها على بعض، ولنبين أنَّ التسلسل التاريخي لم يؤثر في مدلول هذه الكلمة.

● **الحس اصطلاحًا:** ـ

يطلق الحس ويراد في الاصطلاح عدة معاني:

(١) انظر المصباح المنير (١٤٧/١).

أولًا: يطلق ويراد به المحسوس نفسه، فيكون من استعمال المصدر بمعنى اسم المفعول.

ثانيًا: يطلق ويراد به الملكة أو الاستعداد، وهي القدرة على إدراك المحسوس، أو القوة المدركة.

وينقسم إلى قسمين:-

الأول: حس مفرد: وهو إدراك المفرد بأحد الحواس الخمس.

الثاني: حس مشترك: وهو [القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فتنسقها، وتردها إلى موضوع بعينه](١).

وفي التعريفات: [الحس المشترك القوة التي ترتسم فيها صور المرئيات](٢)، ومنه يعلم أنَّ تصوراتنا نتيجة عمليتين هما:-

أولًا: ما تقوم به أعضاء الحس، وهو الإحساس الذي هو تأثرها بما حولها مِنَ العالم الخارجي، المستقل عنها موضوعيًا.

ثانيًا: تحول هذا الإحساس إلى صور ذهنية، وهي عملية عقلية محضة، يقوم فيها الذهن بالجمع، أو التفريق، أو التركيب، أو التجزئة، أو الإضافة، أو النقص، أو التخصص، أو التعميم بين الجزئيات المحسوسة للوصول إلى أحكام كلية عامة، مِنَ الحس الحاسة، وهي القوة التي يدرك بها الإنسان والحيوان ما حوله من أشياء العالم الخارجي(٣)، والحواس هي أعضاء الحس الخمس: البصر، والشم، والذوق، واللمس، والسمع، ويطلق عليها عرفًا الحواس الظاهرة، ومنه يعلم أنَّ الحس، نوعين:

أولًا: حس ظاهر، وهو ما كان بأعضاء الحس.

---

(١) المعجم الفلسفي (٧٢).

(٢) التعريفات (٨٦).

(٣) انظر المعجم الفلسفي (٦٥).

ثانيًا: حس باطن، وهو ما كان طريقًا للمعرفة المباشرة: كالشعور والوجدان(١).

● **أهمية الإدراك الحسي**:

إنَّ الحاسية الإدراكية عند الإنسان تعتمد في أكثر أمورها على الإدراك بالحواس الخمس، حيث تكون الحواس هي نوافذها التي عن طريقها ندرك الكثير مما يكون حولنا، مما يجري في العالم الخارجي، بل إنَّ ما ينفذ إليه من خلال الحواس ليؤثر على إحساساتنا الداخلية، فنغضب مما نرى أو نفرح بما نسمع، أو نسترخي نتيجة ما نشمه، وهكذا دواليك، كما أن إدراكاتنا الحسية تؤثر على عملياتنا العقلية، فإنَّ مسلماتنا الذهنية لا تخرج عن أمور أدركناها إما بحواسنا، أو بإدراكاتنا الفطرية، وهذين هما أصل الإدراكات العقلية ومبناها فإننا ندرك الأمور الجزئية بعقولنا، فنعمم أو نخصص، أو نركب أو نجزئ، أو نجمع أو نفرق بين الأجزاء المختلفة، وأصل هذه التصورات الذهنية هي: الإدراك بالحواس الخمس، وبذلك نستنبط القواعد الكلية، ونقيس الشيء على نظيره عن طريق معرفتنا بالأشباه، والنظائر.

ولذا فإنَّ من ولد أعمى لا يستطيع أنْ يدرك شيئًا مِنَ الألوان مهما حاولنا تصويرها له، ونفس الأمر بالنسبة لمن ولد أصم، فإنه لا يستطيع أنْ يفرق بين الأصوات المختلفة، أو المتفقة، وهكذا الأمر نفسه بالنسبة للطفل الذي نطلب منه أنْ يفهم مدلول العلاقات الجنسية مثلًا، وهكذا الأمر بالنسبة للذوق، والشم، وما لم يلمس، بل إننا لا نستطيع إدراك الانفعالات والأمور الوجدانية حتى نمر بها، فلا نعرف معنى الخوف حتى

---

(١) انظر التعريفات (٨٦)، انظر المعجم الفلسفي (٦٥، ٧٢)، انظر عقيدتنا (٨٦).

نحسه، ولا الجوع حتى نشعر به، ولا الغضب حتى نرى آثاره، ولا الفرح حتى نعرف متعلقاته، وبذا نعلم أنَّ كثيرًا من مدركاتنا هي متعلقة بالإدراك الحسي، فإننا لا نستطيع إدراك الكثير مما يجري حولنا إلا به، ولا يفهم مما تقدم أننا نحصر الحس في المدركات الحسية، بل هو بيان لسعة مجالات الحس وشمولها، مما يوضح مدى أهميته في حياتنا، ووصولنا إلى إدراك المعارف المختلفة.

ومما يجدر بنا أنْ نشير إليه هنا: أنَّ حواسنا الخمس لا بد في كل حاسة ـ حتى تؤدي مهمتها على وجه الكمال ـ من شروط، وضوابط لا بد من توافرها، فالعين مثلًا تحتاج في الإبصار إلى النور وقوة البصر، واللمس يحتاج إلى مباشرة الملموس، والسمع إلى الهواء وعدم المانع للسمع، ووضوح الصوت، وهكذا.

ومن هذا يتبين لنا أنَّ هذه الحواس لا تستطيع أنْ تدرك جميع المدركات، وأنَّ هناك طرق أخرى للإدراك غيرها، وإنَّ معارفنا لا تقف عند حد المعارف الحسية، بل هناك مدركات فطرية، وأخرى عقلية وهكذا[١].

● **موقف القرآن مِنَ الحس:**

إنَّ مما امتن اللَّه به على عباده في كتابه الكريم ما وهبهم اللَّه إياه من نعمة البصر، والسمع، والفؤاد، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [تبارك: ٢٣]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]،

(١) انظر العقيدة الإسلامية وأسسها (١٣، ١٤، ١٦).

فأوضحت الآية العلاقة بين الحواس والمدركات العلمية والفكر، وهو أمر مفهوم من امتنانه ـ سبحانه ـ عليهم بها بعد أنْ نفى عنهم العلم في أول خروجهم من بطون الأمهات، مما يدل على أنها المنافذ التي يشرف بها البشر على العالم الخارجي، فيحصل له بذلك العلم بعد الجهل، وهذا ما دلت عليه الآية الأخرى التي لازمت بين الصمم والعمى وعدم العقل، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]. وأوضح ـ سبحانه ـ في كتابه أنَّ شر المخلوقات الأصم الذي لا يسمع، والأبكم الذي لا ينطق بالحق ولا يدعو إليه، فإنَّ هذا النوع مِنَ المخلوقات لا يمكنه أنْ يعقل عن اللَّه شيئًا، قال ـ سبحانه ـ: ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، وقد ذم اللَّه من لم يستعمل حواسه في إدراك الحق والعلم به، وجعلهم ممن يستحق عقابه ويصلى عذابه، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فهم استحقوا العقاب لتعطيلهم حواسهم عن النظر الموصل للحق.

هذا وقد وردت في كتاب اللَّه آيات كثيرة تأمر العباد بالنظر الذي هو أكمل الحواس من جهة الإدراك، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ [الغاشية: ١٧ ـ ٢٠]، وقد وردت كثير مِنَ الألفاظ الدالة على النظر، كلفظ: ﴿يَنظُرُونَ﴾ وردت تسع عشر مرة، وكلمة: ﴿يَنظُرُواْ﴾ ثمان مرات، وكلمة: ﴿ٱنظُرۡ﴾ ست وعشرون مرة، وكلمة: ﴿ٱنظُرُوٓاْ﴾

تسع مرات وهكذا[١]، فإنك ترى مدى اهتمام القرآن الكريم بقضية النظر، وهو نظر بالبصر هنا مع تأمل واعتبار، أي أنه نظر بالبصر والبصيرة، وهذا يدل عليه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [تبارك: ٣-٤].

وقد وعد الله عباده أنْ يكشف لهم عن آياته المرئية العيانية في أرجاء العالم، والنفس الإنسانية، حتى يظهر لهم بذلك الحق الذي لا مرية فيه، وعبر بلفظ الرؤية كما قال ـ تعالَى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وكثير ما يلفت نظر الخلق إلى التبصر في الأمور بالاستفهام المقرون بلفظ ﴿يَرَوْا﴾، وقد ورد في القرآن لفظ: ﴿يَرَوْا﴾ سبعًا وعشرين مرة، كما في قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩].

وكذلك ورد لفظ ﴿يَرَى﴾، وقد ورد ثمان مرات[٢]، ومنه قوله ـ تعالَى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله ـ جل جلاله ـ: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]، ومع تقريره ـ سبحانه ـ منته على الخلق بالحواس، وأمره بالنظر في المحسوسات، فإنه ينص على موانع الحس التي تمنعه من أداء مهمته، وهما أمران:ـ

(١) هداية الرحمن لألفاظ القرآن (٣٧٤).
(٢) هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن (١٥٢).

الأمر الأول: الكفر والجحود المانع من إدراك الحق وفهمه، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، ومما يجلي هذه القضية أنَّ الله نفى السمع، والبصر، والعقل عن الكفار، فقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وليس النفي هنا مسلط على الحواس الظاهرة، بل النفي موجه لمنافعها، فصار المنفي إما عدم الانتفاع بالحق، فنزلت الحواس منزلة المعدوم؛ لتعطلها عن وظيفتها، وإما للإدراك والفهم، وإلا فمن نظر في حواسهم الظاهرة وجدها غير معدومة حسًّا[1]، وفي معنى هذا قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [تبارك: ١٠]، وهذا هو العامل المعنوي.

الأمر الثاني: ما يطرأ على الحس من عوامل تضعفه وربما أعدمت فائدته، ويدخل في نطاق هذا أخطاء الحس وأغاليطه كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]، فإنَّ السراب من خطإ الحس، وهو في الآية يمثل أمنية العطشان في الحصول على الماء، ولكنه في الحقيقة ليس ماءًا، وإنما خطأ أخطأه الحس وتوهمه، فالكافر يظن انتفاعه بما يفعل، ولكنه إذا جاء يوم القيامة لم يجد من عمله هذا شيئًا، فهو تشبيه تمثيلي، أي أنَّ سورة العطشان في حال رؤيته للسراب، واستبانته أنه ليس شيئًا، كحال الكافر يوم القيامة الذي يظن أنَّ عمله ينفعه، ولكنه لا يجد من نفعه شيئًا[2].

---

(١) انظر مدارج السالكين (٢/ ٤١٠).

(٢) قارن تفسير ابن كثير (٣/ ٢٩٦).

وبناء عليه فإنَّ القرآن لا يقبل مِنَ الحس إلا ما أفاد اليقين، ودل على الحق، كما قال ـ تعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]، وقال: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢]، وقال ـ جل شأنه ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الكهف: ٢٩].

• موقف الناس مِنَ الحس:

لم يخالف أحد مِنَ المتقدمين سلفًا وخلفًا في أنَّ الحس طريق صحيح في الاستدلال على العقائد ما دام يفيد اليقين؛ نظرًا لبساطته، وسهولة إدراك المعارف عن طريقه، فهو مصدر ساذج لا يحتاج لعمليات ذهنية، ولا لكبير جهد، ولم يخالف فيه إلا قوم نعتوا بالسوفسطائية، إما نسبه لرجل اسمه سوفسطا كما عليه أكثر من كتب المقالات[1]، ويرى ابن تيمية أنَّ السفسطة عربت عن اللفظ اليوناني سوفسطا، بمعنى: الحكمة المموهة، وأنها ليست مذهبًا لأحد من بني آدم، لكنها تدل على من جحد الحق[2]، وهو أمر قد يعرض لكثير مِنَ النفوس، والقائلون بها ثلاثة طوائف[3]:

أ ـ اللأدرية وهم الشكاك الذين يشكون في النفي والإثبات.

ب ـ العنادية وهم النفاة لجملة المحسوسات، وسموا عنادية لأنَّ رأيهم هذا صادر عن معاندة مجردة عن الدليل والبرهان.

---

(١) انظر تلبيس إبليس (٣٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٩)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٣٢٤/١).

(٣) انظر تلبيس إبليس الهامش (٣٩)، انظر الأصول والفروع (١٥٢)، انظر المنخول الهامش (٣٤)، انظر التنكيل (القائد إلى تصحيح العقائد (٢٢٠/٢)، انظر أصول الدين (٦، ٧)، منهاج السنة النبوية (١٢٥/٤)، المسودة (٤٦٠)، الصفدية (٩٨/١)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٣٢٢/١).

ج ـ العندية، وهم القائلون بأنَّ الحقائق نسبية، فيكون الشيء عند قوم حقيقة، وعند قوم ليس بحقيقة، نسبوا إلى لفظ «**عند**».

ويرى ابن تيمية أنَّ هذه الأقوال المنسوبة إلى هؤلاء فيها نوع تجني وعدم دقة، وحجته: أنه لم يعرف عن أحد أنه أنكر الحقائق مطلقًا، ولكنه ربما أنكر بعض الحقائق الجزئية، بل يرى ذلك غير مقصود.

ولما كان ما انتحلته هذه الفئة واضح البطلان، فإنَّ أكثر العلماء يرى الإعراض عن الرد عليهم[١]، لأنَّ تصور مذهبهم كافٍ في معرفة بطلانه، وبعض أهل العلم رد عليهم بردود مختصرة، لأنهم يرون أنَّ الاشتغال بالرد عليهم مضيعة للوقت، واستهلاك للجهد فيما لا طائل تحته؛ لأنهم لم يتصور أنْ يكون يومًا مِنَ الأيام أتباعًا له؛ لسلامة القرائح، وشهرة الحق، وصفاء القلوب، وتنور العقول، وممن رد على السوفسطائية الإمام أبو حامد الغزالي، ومجمل رده ما نقله عن بعض الشافعية: [فإنْ كلمناهم فأقرب مسلك أنْ نقول: أتعلمون تمييزكم في اعتقادكم عن مخالفيكم؟، فإنْ علموه بطل اعتقادهم، وإنْ جهلوه لم يسمع قولهم][٢].

وقد رد عليهم ابن حزم[٣] ـ رحمه اللَّه ـ من وجوه:ـ

الوجه الأول: أنْ يقال لهم: قولكم أنْ لا حقيقة للأشياء أحق هو أم باطل؟، فإنْ قالوا هو حق، فقد أقروا بالحقائق وأبطلوا مذهبهم، وإنْ قالوا ليس حقًّا، فقد أبطلوا مذهبهم من أصله، وكفوا بذلك خصمهم أمرهم.

---

(١) انظر الأصول والفروع (١٥٢).

(٢) المنخول من تعليقات الأصول (٣٥).

(٣) علي بن سعيد بن حزم الظاهر أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، ولد في قرطبة سنة (٣٨٤)هـ، وتوفي (٤٥٦) هـ، صاحب تصانيف منها: المحلى، والفصل في الملل والنحل، والناسخ والمنسوخ وغيرها، وكان له وأبـيه رياسـة الوزراء وتدبير المملكة ا. هـ. انظر الأعلام (٤/٢٥٤)، انظر الموسوعة العربية الميسرة (١/١٣).

الوجه الثاني: أنْ يقال للشكاك منهم: أشككم موجود فيكم وصحيح، أو غير موجود ولا صحيح، فإنْ قالوا: هو موجود وصحيح، فقد أثبتوا الحقائق، وإنْ قالوا: هو غير موجود ولا صحيح، فقد أبطلوا مذهبهم من أصله، وفي إبطالهم هذا للشك إثبات للحقائق، وقطع على بطلانه.

الوجه الثالث: وهو الرد على من قالوا الحقائق نسبية، فيقال لهم: إنَّ كون الشيء حقًّا أو باطلًا ليس أمرًا خارجًا عن ذات الشيء حتى يتأثر بحكم النفي والإثبات، وإنما كون الشيء حقًّا بكونه موجودًا ثابتًا، سواء اعتقده حقًّا أو باطلًا، وإلا للزم الجمع بين النقيضين، وهو: كون الشيء موجودًا معدومًا في حالة واحدة وهو محال، وما بني على المحال، فهو محال وإذا أقروا بأنَّ الشيء حق عند غيرهم، فما يقرون به هو وجود الحقائق، فيكون قولهم هذا: إثبات للحقائق، ومما يقر به غيرهم بطلان مذهبهم هذا، فيكون ذلك إقرارًا منهم ببطلان مذهبهم لزومًا، وعليه يكون بطلان مذهبهم حقًّا عند غيرهم أيضًا، وبذلك يبطل مذهب هؤلاء، ويثبت ضده أنه حق[١].

هذا بالنسبة لمن جفا في نظرته للمحسوسات، وهناك في القديم من غلا في نظرته للمحسوسات، فنفى أنْ يكون غيرها مصدرًا لأي نوع مِنَ المعرفة، وهم السمنية[٢] نسبة إلى بلدة في الهند اسمها «**سوميات**» على غير قياس[٣]، وقد وافق هؤلاء أرباب النزعة الحسية في العصر الحديث، وابن تيمية كسابق عهده ينفي أنْ يكون هناك من ينكر مصادر المعرفة

---

(١) انظر الأصول والفروع (١٥٣، ١٥٤).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٩، ٣٣٠)، البرهان في أصول الفقه (١/١٢٤)، انظر المواقف (١٤ وما بعدها)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/٤٣، ٤٤).

(٣) انظر المصباح المنير (١/٣١٠).

جملة وتفصيلًا، ويرى أنه لا وجود لذلك، وإنما الموجود إنكار بعض الدلالات على بعض الجزئيات، فقال: [فإنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، ولم ينكروا وجود ما لا يحسون هم به][1]، ويرد النقد لهذا الاتجاه من وجوه[2]:-

أولًا: أنَّ إثبات كون الحس طريق للمعرفة لا ينفي وجود طرق أخرى لها: كالتجربة، والاستنباط، والمراقبة.

ثانيًا: أنَّ مِنَ الأمور المسلم بها وجود مصادر لم نحصل عليها عن طريق الحس، وإنما هي مسلمات أولية ضرورية: ككون الواحد نصف الاثنين، وأنَّ الجزء بعض الكل.

ثالثًا: أنَّ المحروم مِنَ الحواس وإنْ كان لا يستطيع إدراك ما يحيط به عن طريق حواسه لتعطلها، لكنه يحس بوجوده وبذاته، وأنه شيء يتأثر بالبرد والحر، ويتألم مِنَ الوجز والضرب، وقطع الأعضاء، ويشعر بالجوع والعطش بواسطة إحساسه الداخلي.

رابعًا: أنَّ هناك معاني نفسية لا يمكن إدراكها بالحس: كالحب، والشجاعة، والكرامة، والحق، والعدل، والخوف، ونحوها، وبذا يعلم أنَّ الحق قطعًا وسطًا بين هذين المذهبين، وسط بين من غلا وجفا، فهو إذًا مصدر من مصادر المعرفة الإنسانية، لكنه ليس المصدر الوحيد الفريد، بل وليس أقواها ولا أعظمها.

ويجدر بي هنا أنْ أشير إلى أنَّ في العصر الحديث من يجعل الحقائق نسبية، قابلة للتطور والتغيير، وعليه فلا توجد حقيقة ثابتة، وينبني على هذا نفي وجود ما يسمى حقائق مطلقة، وقد بني هذا الرأي أساسًا على

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٢٩).

(٢) انظر عقيدتنا (٨٧، ٨٨).

فلسفة خاصة للوجود، ونجد أنفسنا حينئذ مضطرين إلى مناقشتها موضوعيًّا استكمالًا لفكرة الموضوع، فأقول ـ وبالله التوفيق ـ: أنَّ القول بأنَّ الحقائق نسبية مقولة فاسدة من وجوه[1]:ـ

أولًا: إنَّ تصور القائل بها لمعناها يمنعه مِنَ القول بها نظرًا؛ لأنه حكم على مقولته هذه بالبطلان من حيث لا يشعر؛ إذ ما جرى على غيره يجري عليه، فيكون قابلًا للتطور والتغيير، فلا يمكن الاعتماد عليه، ولا بناء معارفنا على أساسه.

ثانيًا: أنه يلزم مِنَ القول بها الجمع بين النقيضين في الشيء الواحد، في الزمان الواحد، فيكون قابلًا للتطور والتغيير، وغير قابل، وهو محال، وما بني على المحال فهو محال.

ثالثًا: أنه يلزم على هذه المقولة نفي جميع الحقائق العلمية، وعليه فلا يمكن الاستفادة منها، ولا يبقى على ذلك شيء ملزم لأحد، حتى القوانين الاجتماعية والقضائية، ومن هنا يعلم أنها دعوة إلى الفوضى الفكرية، والعقدية، والاجتماعية، والاقتصادية، بل هي الفوضى في حياتنا كلها، فلا يمكن أنْ يدان مجرم، ولا يلام عاصي، ولا خارج على قوانين المجتمع، وما لزم منه الباطل فهو باطل ولو لم يلتزمه صاحبه.

رابعًا: أننا لو سلمنا أنَّ ذلك ممكن في بعض الحقائق، فإننا لا نعممه على سائر المعارف، فإنَّ فيها ما هو أولى لا يقبل التغيير ولا التطور: كالبدهيات العقلية، والأمور النظرية.

خامسًا: أنَّ الحقائق لو كانت كلها قابلة للتطور والتغيير؛ لم نستطع أنْ نجعلها مقاييس لمعارفنا، ولا أفكارنا، وعليه فلا يكون شيء مقياسًا لشيء، وبذلك تختل موازين العلوم والفنون، فلا يبقى ما يوثق به.

---

(١) انظر عقيدتنا في الخالق والنبوة والآخرة (١٠٩ـ ١٢٠).

سادسًا: إنَّ القول بنسبية الحقائق مبني في الأساس أنَّ الأصل فيما يتكون في الذهن منها هو المادة المتمثلة في ظواهر الحياة المختلفة، ومِنَ المعلوم بالضرورة أنَّ الأفكار والعلوم، والمدركات الإنسانية ليست كلها كذلك، فمنها ما يكتسب بالنظر والتجربة، ومنها مدركات فطرية، وأخرى أوليات عقلية، بل هناك ما هو مِنَ المعاني: كالوجدانيات، والأمور النفسية، وهذه كلها لا تخضع لسلطان المادة، ولظواهر الحياة المحسوسة.

● **الحس عند ابن تيمية:**

لا يختلف ابن تيمية عن غيره مِنَ العقلاء، فهو يقرر أنَّ الحس من الطرق التي وهبها اللَّه لبني آدم، حتى ندرك بها الأشياء المحسوسة، ويتوصل عن طريقها إلى معارفه وأفكاره المعقولة، فيقول: [إنَّ اللَّه جعل لبني آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه، وبصره، وشمه، وذوقه، ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء][١].

ومن الواضح في كلامه هذا أنه يعترف بأنَّ الحس قسمان: حس ظاهر، وحس باطن[٢]، كما قرره الفلاسفة، فالأول يكون بأعضاء الحواس، والثاني يكون بقلبه وهو ما يعرف حديثًا في علم النفس بالاستيطان أو الملاحظة الداخلية، والذي قبله بالملاحظة الخارجية ويرى ابن تيمية أنَّ للحس نوعين مِنَ الإدراك:

الأول منهما: الإدراك الجزئي، ويكون للمحسوسات المعينة، فهو إدراك خاصة بالنظر للمحسوس، وهذا النوع يختص بالشخص المعين.

الثاني: الإدراك الكلي، ويكون لجنس المحسوسات، فهو إدراك عام

---

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/١٠٨)، (٨/٤٠).

بالنظر إلى الأحكام العامة المستفادة مِنَ التجربة على المحسوسات، وهذا النوع مِنَ الإدراك يشترك فيه الآدميون، والمفيد للتخصيص والتعميم للجزئيات هو حكم العقل، ويقرر ابن تيمية أنَّ الحس طريق من طرق تصور الحقائق، وإذا أدرك الإنسان الأشياء بحسه لم يحتج إلى الحدود، سواء كان هذا الإدراك بحسه الظاهر أو الباطن، والحس عند ابن تيمية مركب من عمليتين(١):-

العملية الأولى: تأثر الحواس بأشياء العالم الخارجي المتمثل في سمع المسموع، وأيضًا المبصرات، وشم المشمومات، وذوق المذوقات، ولمس الملموسات، ولكل واحد في هذه العملية حسه الخاص به.

العملية الثانية: وهي عملية عقلية، وهي حكم العقل بالتقسيم على كل جنس مِنَ المحسوسات، والربط بينها بأحكام كلية، وقواعد عامة، وهذه العملية لا تخص فردًا بعينه، ولا شخصًا بعينه، ولكنها حكم كلي عام على سائر المحسوسات تبعًا للتجربة المتكررة.

● الحس المشترك عند ابن تيمية:-

ويطلق ابن تيمية على هذا الحكم العام الحس المشترك، فهو يوافق الفلاسفة في هذا الإطلاق، وهو: [القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة](٢)، وهو عند ابن تيمية مدرك ذهني خالص، لا وجود له في العيان خارج الذهن، وهكذا الحال في المعاني الكلية، وإنما الموجود هو الحس المعين والمحسوس المعين، وأما الحس المشترك فهو القدر المشترك بين المحسوسات، وهو عام في الحس الباطن والحس الظاهر(٣)، وقد أوضح

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٤٩٦/٢، ٤٩٧).

(٢) التعريفات (٨٦)، المعجم الفلسفي (٧٢).

(٣) انظر منطق ابن تيمية (١٧٧).

هذه الفكرة بقوله [وهو أنَّ الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصورًا مطلقًا، أما عمومها وخصوصها فهو من حكم العقل؛ فإنَّ القلب يعقل معين من هذا المعين، ومعنى يماثله من هذا المعين، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي: عقله للمعاني الكلية، فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختص به، عقل أنَّ نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان](١)، وبذلك يعلم أنَّ أحكام الحس عند ابن تيمية لا تستفيد أحكامها الكلية إلا بالتجربة المتكررة.

● علاقة الحس بالمعاني:

يقرر ابن تيمية أنَّ الأسماء متعلقة بالنطق، ولا يمكن تصور معانيها إلا بالحس الظاهر والباطن، وإذا أدركها بحسه، قارن بين اللفظ والمعنى المقصود به؛ ففهم العلاقة بينهما، وبذلك تعقل المعاني، ويعرف المشترك والمختص منها، ولذا فالحس هو الطريق لإدراك معاني الألفاظ، ولهذا إذا كان الإنسان فاقدًا لحاسة البصر مثلًا، لم يمكنه أنْ يدرك معنى الأخضر، والأصفر، والأزرق مِنَ الألوان، وصعب عليه تصورها، ولم يدرك علاقة اللفظ بالمعنى(٢).

هذا ويرى ابن تيمية أنَّ الحواس الخمس تباشر الإحساس بلا وساطة شيء آخر، وإنْ كانت كل حاسة تباشر ما يناسبها مِنَ المحسوسات فيختص السمع بالمسموعات، والبصر بالمبصرات، والشم بالمشمومات، والذوق بالمذوقات، واللمس بالملموسات، وقد تشترك كلها في

---

(١) نقض المنطق (١٨٧، ١٨٨).

(٢) نقض المنطق (١٨٦، ١٩٤، ٢٠٢).

محسوس واحد: كإدراك الألم واللذة، والحرارة والبرودة، واللين والصلب، والناعم والخشن، وإنْ كان كل إنسان لا يشترك مع الآخر في ألمه ولذته وحرارته وبرودته وكل ما لان أوصلب، أو نعم أو خشن على بدنه وجسمه[١]، ومن هنا يمكننا جعل الحس من طرق المعرفة المباشرة[٢].

● المدركات بالحس:

ينص ابن تيمية على أنَّ المدركات الحسية هي مدركات مفردة بسيطة، غير مركبة معينة جزئية، ولا يمكن على هذا أنْ يعتمد عليها في إدراك القواعد الكلية، والأحكام العامة، ويرى أنَّ مثل هذه الأحكام العامة الكلية هي من أحكام العقل، الذي يعقد المشابهة والمماثلة بين المحسوسات، أو مخالفة ومفارقة بينها، فيحكم عليها بعموم الإثبات أو النفي، فإنَّ المبصر الواحد، والمسموع الواحد، والمشموم الواحد مِنَ الشخص المعين أمر جزئي، وباستقراء كل محسوس من أناس متعددين، يمكننا عقد مشابهة بينهما نصل عن طريقها إلى حكم عقلي كلي نفيًا وإثباتًا، وفي هذه الحالة فإنَّ الحس لم يدرك إلا معينًا، والتعميم والتخصيص إنما جاء من حكم العقل، ولا تظهر مطابقة هذه الأحكام العقلية إلا بوجود أجزائها المحسوسة في خارج الذهن، وأما هي فكما تقدم لا وجود لها إلا في الأذهان[٣].

فإذا اجتمع الحس والعقل، كان الإدراك للمعينات والكليات، وإذا انفرد الحس عن العقل، لم تفهم إلا المعينات الجزئية، وبذا يعلم أنَّ التعميم والتخصيص في المحسوسات من أحكام العقل لا الحس المجرد.

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٩٦، ٩٧)، انظر منطق ابن تيمية (١٧٧).

(٢) انظر نقض المنطق (٢٠٢، ٢٠٣)، انظر الرد على المنطقيين (٩٣).

(٣) انظر نقض المنطق (٢٠٢، ٢٠٣)، انظر الرد على المنقطيين (٩٣).

● **ما يفيده الحس عند ابن تيمية:ـ**

يرى ابن تيمية أنَّ الدليل الحسي يفيد اليقين الحسي[١]، لا مجرد الجزم، سواء كان ذلك الحس حسًّا باطنًا أو حسًّا ظاهرًا، فإذا كان الأكل والشرب، والشعور بالجوع، والخوف والفرح لم يفد اليقين لمن يحس بذلك كله، فأي شيء يفيد اليقين؟، وهو عنده لا يحتاج في إفادته لليقين أنْ يكون قضية كلية؛ لأنه مبني على التجربة والعادة التي يستفيد الإنسان معارفه منها عن طريق الحس، فقضية (هذه النار محرقة) لا نستطيع أنْ نفهم مدلولها إلا بالتجربة والعادة، وأما إفادتها أنَّ كل نار محرقة فذاك حكم عقلي، فإنَّ الشخص المعين لم يجرب كل نار، وإنما جرب نارًا مخصوصة أشعلها مثلاً، فليس في الحس قضية كلية عامة، وذلك أنَّ القضية الكلية ظنية في إفرادها، فلا تفيد اليقين في كل جزء، وما دام الحس قد تجرد مِنَ القضايا الكلية، وأفاد الدلالة على الجزئيات بعينها، فلا بد وأنْ يفيد اليقين[٢]، وظاهر كلامه ـ رحمه اللَّه ـ: أنَّ الحس حجة قطعية، ولو كان حسًّا مشتركًا؛ حيث قال: [فتبين أنَّ القضايا الحسية والمتواترة والمجربة قد تكون مشتركة، وقد تكون مختصة، فلا معنى للفرق بأنَّ هذه يحتج بها على المنازع دون هذه][٣].

كما أنَّ الحس عند ابن تيمية مسلك من مسالك العلم اليقيني عند البشر، وهو عام في إدراك جميع الموجودات، فما من موجود إلا ويمكن معرفته بالحس الظاهر، أو الحس الباطن[٤]، وهذا يدل على أنَّ الحس دليل

---

(١) انظر نقض المنطق (٢٠٨)، انظر منطق ابن تيمية (١٢٠).
(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٠)، انظر منطق ابن تيمية (١٢١).
(٣) انظر الرد على المنطقيين (٩٨).
(٤) انظر تلبيس الجهمية (٢٨٨/١).

فيه شمول وعموم من جهة مجاله الاستدلالي، فهو نافع في إثبات وجود الموجودات، وما يتعلق بها.

• علاقة الحس بالعقل عند ابن تيمية:-

ويمكن حصر علاقة الحس بالعقل في الأمور التالية:-

أولًا: أننا لا نستطيع استفاد القواعد الكلية التي تنتظم من خلالها المحسوسات إلا عن طريق العقل؛ فإنه هو الذي يدرك القدر المشترك بين المحسوسات، ومن ثم تعميم الأحكام عليها، وذلك بعد تجريدها من كل ما هو خاص حتى تشترك في أمر واحد، فيترتب على ذلك الحكم عليها بحكم واحد(١).

ثانيًا: إنَّ الحس وإنْ كان طريقًا صحيحًا يمكن بالنظر فيه التوصل إلى الحقائق العلمية، إلا أنَّ ذلك لا ينفي إمكان الخطأ فيه، ولا يمكن تجنيبه ذلك إلا مقارنة العقل له، فيكون العقل هو المقوم لأحكام الحس، وإلا لكان ما يدرك بالحس من جنس أضغاث الأحلام التي تحصل للنائم وغيره ممن لا يعقل(٢).

ثالثًا: إنَّ إدراكنا ما غاب عن شهودنا لا يمكن تصوره إلا بوجود عمليتين:

أحدهما: من عمل الحس، وهو إدراك المحسوسات المعينة.

والثاني: اعتبار الغائب بالشاهد عن طريق عقولنا، فتحصل من هذا المركب مِنَ العمليات الحسية والعقلية قضايا الكلية، ثم إذا جاء الخطاب الشرعي بوصف ما غاب عن عقولنا، لم ندركه إلا بمعرفة ما نشاهده من نظائره الموجودة التي نحس بها في الجملة، وهذه المشاركة، والموافقة،

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٧).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٣/٨١) (٣/١٣٤).

والمشابهة، والمواطأة بعد التجريد عن الصفات الخاصة، نفهم ما غاب عنا ونثبته، وهذه العملية كلها من خاصة العقل، ولولا ذلك لم ندرك إلا حسًّا خاصًّا، ولم ندرك قضية عامة ولم يكن في استطاعتنا إدراك ما غاب عن شهودنا، ولهذا من لم يحس بالشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته][(١)].

● **موقف ابن تيمية من غلط الحس:**

يرى ابن تيمية أنَّ غلط الحس ممكن، ولكننا كما تقدم نقوم بمقارنة العقل له، وأنَّ [الأسباب العارضة لغلط الحس الباطن والظاهر، والعقل بمنزلة المرض العارض لحركة البدن والنفس، والأصل هوالصحة في الإدراك وفي الحركة][(٢)]، ووجه ذلك عنده: أنَّ اللَّه خلق مع العبد مرجحات تدله على الحق وترشده إليه، وهي الفطرة كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وإن من حاسب نفسه على ما يجزم به لوجدها عالمة بالحق، مائلة له، وإنما يصرف النفس عن ذلك كله الهوى، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ﴾ [القصص: ٥٠]، وعليه فنحن نجد أنفسنا عالمة بما تحسه، ولهذا فنحن نجزم بما دل عليه الحس، والعبد له قوتان[(٣)]:ـ

القوة الأولى: قوة الشعور، والإدراك، والإحساس، وبها يصدق بالحق، ويكذب الباطل.

---

(١) شرح حديث النزول (٢٠).

(٢) نقض المنطق (٢٨).

(٣) انظر نقض المنطق (٢٩).

القوة الثانية: قوة الإدارة والحركة، وبها يحب ما يلائمه وينفعه، ويبغض ما يضر بمنافعه.

وأيا كان الأمر، فإنَّ جزم الإنسان بما يحسه لا يعارضه احتمال الخطإ؛ لأنه أمر عارض، والكثير خلافه؛ لأنه الأصل.

● موقف ابن تيمية مِنَ الحس في الإلهيات:

يرى ابن تيمية أنَّ الحس سواء كان حسًّا ظاهرًا أو باطنًا فهو حجة في الأمور الإلهية، ولا وجه لمن منع أنْ يكون الحس الباطن حجة في ذلك[(١)]، ويقرر أنَّ القرآن الكريم لم يفرق في الاحتجاج بين نوعي الحس، فأما احتجاج القرآن الكريم بالحس الظاهر فهو كثير، ومنه قوله ـ جلا علاه ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢]، وأما احتجاجه بالحس الباطن فكما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [يونس: ٢٢]، فبان إحساسهم الحقيقي والفطري في حال الشدة، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق:١٦]، ونص على أنَّ الحس قد يفيد العلم، وقد

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧، ١٣٨).

يفيد الظن، وقد يفيد حقًّا، وقد يفيد باطلًا، فإنْ كان بعلم فهو حق، وإنْ كان بغير علم فهو باطل، وهو اتباع الظن، وما تهوى الأنفس(١). قال ابن تيمية: [والذي دل عليه الكتاب والسنة أنَّ طرق الحس، والخيال، والعقل، وغير ذلك، متى لم يكن عالمًا بموجبها، لم يكن له أنْ يقول على الله، وليس له أنْ يقول عليه إلا الحق، وليس له أنْ يقف ما ليس له به علم، لا في حق الله، ولا في حق غيره](٢).

ويرى ابن تيمية أنَّ التفريق بين الحس الظاهر، والحس الباطن في الاحتجاج به في باب الإلهيات هو تفريق بين ما جمع اللَّه بينه، هذا وليس لأحد أنْ يفعله، وعليه فالكل حجة في باب العقائد الإلهية(٣).

وابن تيمية يقرر أنَّ الحس في مفهومه هو ما يمكن أنْ يحس، وإن لم يدرك بالحس حقيقة، وهو بذلك يوسع مجال الحس، فيكون الحس عنده نوعان من هذه الجهة:-

الأول: ما أدرك بالحس فعلًا.

الثاني: ما يمكن أنْ يحس، وإن لم يدرك بالفعل.

وعليه فتكون حقائق اليوم الآخر مِنَ التغيرات الكونية، وغيرها مِنَ العقائد الداخلة في إطار المحسوسات، على معنى أنها ستقع لا محالة محسوسة مدركة بالحس، فوصفها بالغيب أمر إضافي بالنسبة إلينا، فاعتبار كونه غائبًا عنا هو غيب، وباعتبار كونه يقيني الوقوع والإدراك بالحس يسمى شهادة، والأمر نفسه بالنسبة للرب فهو لا يرى في الدنيا، لكنَّ المؤمنين يرونه في الآخرة، والأمر نفسه بالنسبة للملائكة ونحوها. وبذلك

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

يكون ما أخبرت به الرسل سواء كان في الدنيا أو الآخرة، هو أمر محسوس مشاهد، ولو كان بعضه لا يحس إلا بعد الموت(١).

ووجه ذلك عنده: أنَّ ما لا وجود له أصلًا في الخارج، يكون وجوده ذهني محض، وأما ما ذكر، فإنَّ لها وجودًا حقيقيًّا في حال وجودها، ووجودًا ذهنيًّا حال عدمها، أي قبل وقوعها(٢)، ويختص الحس بالتمييز بين الأعيان.

وابن تيمية بعد هذا يقرر أنه لا تحصر مدارك العلوم والمعارف في المحسوسات فقط، بل هناك طرق أخرى غيره، كالاعتبار بالنظر، والقياس، والخبر(٣). وبما تقدم يمكن أنْ يحصر منهج ابن تيمية في المحسوسات فيما يلي:-

أولًا: بيانه لمعنى الحس، وأنه أوسع من دائرة ما وقع عليه الحس فعلًا، فيدخل في نطاقه كل ما يمكن أنْ يحس.

ثانيًا: بيانه لمجالات الحس، وهي المحسوسات الجزئية المعينة دون الكلية.

ثالثًا: إيضاحه لعلاقة الحس بالعقل، وأهمية اقتران العقل بالحس في تصحيح الأخطاء الواقعة في العمليات المحسوسة.

رابعًا: إيضاحه لطريقة القرآن في النظرة إلى الحس، وأنه لا يذم مطلقًا، ولا يمدح مطلقًا، لكن إنْ وافق نصوص الشريعة استحق المدح، وإنْ خالفها استحق الذم.

خامسًا: إنَّ أدوات الحس وأعضائه تتفاضل من جهة عمومها، وشمولها، وتمامها، وإنَّ بعضها يفيد ما لا يفيده الآخر، وأنها ربما اجتمعت في شيء واحد: كالألم واللذة.

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٩، ٣١٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/٩).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٤٦/٥، ٤٧).

(٣) انظر المسودة (٥٦١)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٢٦٥).

سادسًا: إنَّ الأصل في الحس إفادته للصواب، وإنَّ الخطأ عارض كمرض بالنسبة للأبدان.

وقبل أنْ ننهي الكلام على المسلك الحسي، أرى أنه من ضرورات البحث أنْ نتطرق لبحث مسلك عقدي هام قد بحثه ابن تيمية، وهو مسلك الكشف الصوفي، ونظرًا لأنه داخل في مسمى الحس الباطن، فإننا رأينا مِنَ المناسب أنْ يكون متعلق بحثه في إطار المسلك الحسي.

* * *

الكشف الصوفي

❑ **تعريفه:**

يقول ابن تيمية: [هو ما يلقى في النفس عند تجريدها مِنَ العوارض الشهوانية، وإقبالها بالقلوب على المطلوب](١).

ويقول ابن القيم: [اطلاع أحد المتحابين المتصافيين صاحبه على باطن أمره وسره](٢)، شارحًا به قول صاحب المنازل: [المكاشفة مهاداة السر بين متباطنين](٣).

وفي التعريفات: [في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب مِنَ المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا](٤)، وعني بالاصطلاح الاصطلاح الصوفي، وهو ما تعارفوا عليه في تعريف الكشف.

ويقول الدكتور صابر طعيمة: [هو حالة قد تنكشف فيها بعض أمور الغيب لبعض المؤمنين، في مقام تكريم اللّٰه لهم](٥)، وقال في موضع آخر: [الكشف حالة مِنَ الشفاف الروحي يصل إليها الإنسان الصالح المؤمن حقًّا، فينكشف له بها بعض أمور الغيب](٦).

والكشف بهذا التعريف العام يشمل ثلاثة أمور:-

١- الوحي.

٢- المعجزة.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢٦٣/١) بتصرف يسير جدًّا.

(٢)، (٣) مدارج السالكين (٢٢١/٣)، وصاحب المنازل هو أبو إسماعيل الهروي.

(٤) التعريفات للجرجاني (١٨٤)، انظر أيضًا المعجم الفلسفي (١٥٣).

(٥) الصوفية معتقدًا ومسلكًا (٢٥٩).

(٦) الصوفية معتقدًا ومسلكًا (٢٦٠).

٣- الكرامة.

وهم يقصدون به النوع الثالث، بل نوع منه، وهو ما كان من قبيل العلم دون القدرة والتأثير.

فأما المعجزة فهي من خواص الأنبياء والرسل، وكذلك الشأن في الوحي، ويتبين ذلك بأنْ يقال أنَّ العلوم الكسبية أنواع:-

النوع الأول: ما يهجم على القلب، بحيث لا يدري كيف أتى ومن أين.

النوع الثاني: أنْ يحصل عليها عن طريق الاستدلال، والتعلم، والبحث، والتأمل فيما هو خارج عن حدود الذهن مِنَ الحسيات الظاهرة والباطنة.

فالنوع الثاني يسمى اعتبارًا واستعبارًا، وأما النوع الأول فهو على قسمين:-

الأول: ما لم يعلم سببه، فهذا هو الإلهام أو النفث في الروع.

الثاني: أنْ يعلم سببه: وهو مشاهدة الملك الملقى على القلب، فهو الوحي[١].

موقف ابن تيمية من هذا المسلك:-

يرى ابن تيمية أنَّ لهذا المسلك حالتين:-

الحالة الأولى: أنْ يدل الدليل الشرعي من الكتاب والسنة على صحته، فهو مسلك صحيح.

الحالة الثانية: أنْ لا يدل دليل شرعي على صحته، فهو مسلك باطل لا يعتمد عليه.

وبذا يعلم أنَّ ابن تيمية يقف مِنَ الكشف موقفًا وسطًا، ولا يعتبره دليلًا

---

(١) انظر الصوفية معتقدًا ومسلكًا (٢٦١).

مستقلًّا، بل هو مِنَ الأدلة التبعية، أي التابعة لدليل النقل الصحيح، وعليه فلا يمكن الاعتماد عليه إذا انفرد؛ لأنه لا يعلم ما ألقي في القلب هل هو وسوسة شيطان، أو لمسة ملك؟، ولا يكفنا أنْ نجعل عقائدنا ومعارفنا الإنسانية رهنًا للشك والاحتمال.

وقد عرفه ابن قيم الجوزية في عدة مواضع فقال: [المكاشفة الصحيحة: علوم يحدثها الرب ـ سبحانه وتعالى ـ في قلب العبد، ويطلعه على أمور تخفى على غيره، وقد يواليها، وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها، ويواريها عنه بالغين الذي يغشى قلبه، وهو أرق الحجب، أو بالغيم وهو أغلظ منه، أو بالران وهو أشدها. فالأول يقع للأنبياء، يعني قوله (قد يواليها) يقع للأنبياء عليهم السلام. والثاني يقع للمؤمنين، يعني إمساكها من أجل الغفلة عنها، والثالث لمن غلبت عليه الشقوة، قال ـ تعالى ـ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] يعني الغين، والغيم، والران](١).

وقال في موضع آخر: [فالكشف الصحيح أنْ يعرف الحق الذي بعث اللَّه به رسله، وأنزل كتبه، معاينة لقلبه، ويجرد إرادة القلب له، فيدور معه وجودًا وعدمًا، هذا هو التحقيق الصحيح، وما خالفه فمغرور قبيح](٢). ويطلق ابن القيم على هذا النوع مِنَ الكشف: الكشف الرحماني(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: [فمنهم من يحيل على القياس، ومنهم من يحيل على الكشف، وكل مِنَ الطريقتين فيها مِنَ الاضطراب والاختلاف ما لا ينضبط، وليست الواحدة منهما تحصل المقصود بدون الطريقة النبوية، والطريقة النبوية تحصل الإيمان النافع في الآخرة بدون

(١) مدارج السالكين (٣/٢٢٢، ٢٢٣).
(٢) مدارج السالكين (٣/٢٢٦).
(٣) انظر مدارج السالكين (٣/٢٢٨).

ذلك، ثم إنْ حصل قياس أو كشف يوافق ما أخبر به الرسول كان حسنًا][1]. وهذا النص واضح المدلول في بيان رأي ابن تيمية في الكشف، وأنه إذا كان كشفًا صحيحًا فهو طريق تبعي كما تقدم، وإنْ كنا مع ذلك في غنى عنه، ولا يتوقف إثبات المطلوبات عليه، بل النقل الشرعي يمكن أنْ يثبت المدلول بدونه.

❑ نقد ابن تيمية للكشف الصوفي:

ولقد اتخذ كثير مِنَ الصوفية الكشف طريقًا لهم، يروجون به على العامة كثيرًا مِنَ الأوهام [على أنها مقادير، وأرزاق، وأحوال، وأعمارهم يستطيعون الخوض في غمارهم، ويفكون طلاسمها وأسرارها]، وقد زعموا أنَّ هذا الكشف حالة مستقرة مستمرة بالنسبة لشيوخهم، مع أنَّ الحقيقة أنَّ الكشف الصحيح أمر عارض للمؤمنين، وليس هو أمر مستمر مستقر، لكنه يحصل في بعض الأحوال، فإنْ كان فيه نصر للدين، وإقامة حجة على الحق كان مفيدًا، وإنْ كان غير ذلك فلربما كان مضرًّا لصاحبه، وخلطوا بين الكشف الرحماني والكشف الشيطاني، أو كما يسميه ابن القيم: [الكشف الجزئي المشترك بين المؤمنين والكفار، والأبرار والفجار، كالكشف عما في دار إنسان، أو عما في يده أو تحت ثيابه، أو ما حملت به امرأته بعد انعقاده ذكرًا أو أنثى، وما غاب عن العيان من أحوال البعد الشاسع، ونحو ذلك، فإنَّ ذلك يكون مِنَ الشيطان تارة، ومِنَ النفس تارة][2]، ومن ذلك ما يحصل للكهان، والعرافين، والسحرة، والرمالين ونحوهم، وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية مسلكهم هذا في معرفة الله، وذلك من عدة وجوه[3]:-

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (١٢).

(٢) مدارج السالكين (٣/٢٢٧). (٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٢٦٣، ٢٦٨).

أولًا: أنَّ هذا مما لم يأت به الرسل.

ثانيًا: أنَّ شيوخ الصوفية الكبار متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي، وتدبر كتاب الله، والنظر في آياته وأمثاله المضروبة، متفقون على اعتبار النظر في مخلوقات الله.

ثالثًا: أنَّ ترك الشهوة لا يكفي، بل لا بد من ضم أنواع مِنَ العبادات التي يصفو بها القلب، ويثبت الإيمان.

رابعًا: اتفاق شيوخ الصوفية على أنَّ ما يحصل مِنَ الزهد والعبادة إذا خالف للعقل ما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله، فإنه مردود، فمن زعم كون الكشف معارض للعقل، أو ما جاء به الرسول، وأنه يحصل منه علم مفصل لا يحصل له بالكتاب والسنة، فهو عندهم ضال وزنديق.

خامسًا: أنَّ طريقتهم ليست مأمونة العاقبة، فلربما أوصلت إلى الحق وحسنت، وإنما لم توصل إليه، وفاتهم مِنَ العلم والإيمان الشيء الكثير، حتى يؤول بهم إلى الاستغناء عن علم النبوة، فيوصله ذلك إلى التمثيل والتشبيه، والاتحاد والحلول(١).

سادسًا: إقرارهم بأنَّ المعارف التي لا تحصل بالنظر، قد تحصل بالفطرة عند ترك النفس هواها، وتوجهها إلى طلب الحق.

سابعًا: أنَّ مجرد ما يصل إليه بالكشف مجرد خاطر قلبي، إما مجوزًا للوصول، أو متحريًا له ابتداء لا انتهاء، وهذا لا يختص بالعلم الإلهي، إذ لا يكون الدليل دليلًا إلا إذا استلزم المدلول، وهذا ما لا يوجد في الكشف(٢).

---

(١) انظر الفتاوى (٢/٦٥).

(٢) انظر الفتاوى (٢/٦٩- ٧٤).

ثامنًا: أنَّ سالكه لا يعرف وصوله للحق إلا إذا حصل المطلوب، وأما قبل ذلك فلا[١].

تاسعًا: أنَّ الإقرار بالله إما فطري وإما إيماني، فالأول وهو الاعتراف بوجود الله، لا يحتاج إلى دليل لأنه أرسخ المعارف، والثاني هو الإقرار بالرسول وهو ثابت بأدنى نظر في حال الرسل وصفاتهم، وهو موصل إلى علم النبوة، وهو أقوى مِنَ الكشف[٢].

عاشرًا: أنَّ أكثر من سلك هذه الطريق غايته أنْ يصل إلى معرفة إجمالية[٣].

الحادي عشر: أنَّ أكثر من سلكه لم يهده إلى الحق[٤].

الثاني عشر: أنَّ هذا الطريق وإنْ أوصل إلى الحق، لكنه ليس الحق الواجب، بل كثير ما يقترن بهذا الحق باطل[٥].

الثالث عشر: أنه لا يوصل إلا إلى موجود واجب مطلق لا أنه الله، يقول شيخ الإسلام مناقشًا من يدعي معرفة الله بالكشف: [لكن يقال له أين لك أنَّ هذا رب العالمين الذي خلق السماوات والأرض؟، فإنَّ كون ما شهدته بقلبك هو الله أمر لا يدرك بحس القلب، وإذا ادعيت أنه حصل لك في الكشف ما يناقض صريح العقل علم أنك غالط]، [فيقال له وجدك وذوقك لم يفدك إلا شهود وجوب بسيط مطلق، لكن من أين لك أنَّ هذا رب العالمين؟، بل من أين لك أنَّ هذا ثابت في الخارج عن نفسك كليًا مطلقًا مجردًا؟، بل تشهد كليًا مطلقًا في نفسك، ولست تعلم بحس، ولا عقل، ولا خبر أنَّ هذا هو في الخارج، كما أنَّ النائم إذا شهد حسه الباطن أشياء لم تكن معه، تعين أنَّ هذا في الخارج، فإذا عاد إليه عقله علم أنَّ هذا كان في خيال المنام][٦].

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) انظر الفتاوى (٢/٦٩- ٧٤).

(٦) الجواب الصحيح (٣/١٣٤، ١٣٥).

❑ **بما يعرف خطأ الكشف عند ابن تيمية:ـ**

يعرف خطأ الكشف عند ابن تيمية بأحد أمور:ـ

أولًا: بمخالفة الكتاب والسنة، [والأنبياء صلوات اللَّه عليهم وسلامه معصومون، لا يقولون على اللَّه إلا الحق، ولا يتكلمون عنه إلا الصدق، ومن سوى الأنبياء ليس معصومًا، فقد يغلط ويحصل له في كشفه، وحسه، وذوقه، وشهوده أمور يظن فيها ظنونًا كاذبة](١).

ثانيًا: مناقضته للعقل، يقول ابن تيمية: [وإذا أخبر مثل هذا بشيء علم بطلانه بصريح العقل علم أنه غالط](٢).

ثالثًا: مخالفة الحس الظاهر، يقول ابن تيمية: [إنما تشهد كليًا مطلقًا، ولست تعلم بِحس، ولا عقل، ولا خبر أنَّ هذا هو في الخارج](٣).

* * *

(١)، (٢) الجواب الصحيح (٣/١٣٦).
(٣) الجواب الصحيح (٣/١٣٤، ١٣٥).

الفصل الثاني

المسلك الفطري



المسلك الفطري

❑ اللغة والفطرة:ـ

مادة (ف ط ر) مشتقة [من فطر الشيء] يفطره فطرًا فانفطر، وفطره شقه، وتفطر الشيء شققه، والفطر: الشق وجمعه فطور، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [تبارك: ٣][(١)] وأصل الفطر الشق، ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الأنفطار: ١]، ومنه سيف فطار: فيه صدوع وشقوق.

[وفطر ناب البعير يفطر فطرًا: شق وطلع فهو بعير فاطر، ومنه الفطر وهو ما تفطر من النبات، وهو أيضًا نوع مِنَ الكمأة سمي بذلك لأَنَّ الأرض تنفطر عنه أي: تنشـق، والفطر أيضًا العنب إذا بدت رءوسه؛ لأَنَّ القضبان تتفطر][(٢)]، [ومنه فطر الناقة والشاة يفطرها فطرًا، حلبها بأطراف أصابعه][(٣)]، ومنه أخذ الفطر بمعنى المذي تشبهًا له بالفطر في الحلب، [وفطر أصابعه فطرًا غمزها][(٤)]، [وفطر اللَّه الخلق يفطرهم خلقهم وبدأهم][(٥)].

والاسم منه: الفطرة بمعنى الابتداء والاختراع، ومنه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، أي: خالقها، ومبدعها، ومبتدئ خلقها[(٦)]، [والفطرة ما فطر اللَّه عليه الخلق مِنَ المعرفة به][(٧)]، والفطرة هي الجبلة والخلقة القابلة لدين الحق[(٨)]، وفطرت المرأة العجين إذا اختبزته قبل أنْ يختمر[(٩)]، وفطر الجلد إذا لم يروه مِنَ الدباغ[(١٠)]، والفِطر ضد الصوم، ومنه أفطر إذا فسد صومه[(١١)].

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧)، (٨)، (٩)، (١٠)، (١١) لسان العرب (٣٤٣٢/٣٨ ـ ٣٤٣٥)، انظر نحوه القاموس المحيط (١١٤/٢)، انظر أساس البلاغة (٤٧٦)، انظر المصباح المنير (١٣٢/٢).

❑ **القرآن والفطرة:**

الفطرة في القرآن الكريم هي إبداع الخلق على هيئة معينة، تقضي معرفة الله وتوحيده، وحب ذلك كله، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وهي المشار إليها في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧].

ويأتي منها الاسم: فاطر بمعنى: مبدع وخالق، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]، أي: أبدعهن، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾ [طه: ٧٢]، أي خلقنا وأبدعنا على غير مثال سابق.

ويأتي منها كلمة فطور على معنيين:ـ

المعنى الأول: بمعنى التشقق واختلال التوازن، كما في قوله ـ جل شأنه ـ ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [تبارك: ٣] أي: فساد فيهن.

المعنى الثاني: بمعنى القبول لما أبدعه الله، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ﴾ [المزمل: ١٨] إشارة إلى قبولها ما اقتضاه خلقه، وإبداعه لها.

وهذه المعاني كلها لم تخرج عن مقتضى لغة العرب في مدلول كلمة فطر، التي هي أصل الاشتقاق لكلمة فطرة، وبذا يعلم أنَّ مدلول كلمة فطرة في القرآن الكريم لم يخرج عن مدلول الكلمة نفسها في لغة العرب(١).

❑ **السنة والفطرة:ـ**

تأتي مادة فطر في السنة النبوية لعدة معاني هي(٢):ـ

---

(١) انظر المفردات (٣٨٢)، انظر تفسير التسهيل (٢٥/١)، انظر قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية (٩٤).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٤٥٧/٣، ٤٥٨).

أولًا: بمعنى الخلقة، والجبلة المتهيئة لقبول الدين.

ثانيًا: بمعنى السنة.

ثالثًا: ابتداء حفر البئر، وهي راجعة إلى معنى الإيجاد والإبداع.

رابعًا: دخول وقت الفطر.

خامسًا: فساد الصوم.

سادسًا: التشقق.

سابعًا: المذي.

ثامنًا: الحلب بأصبعين وطرف الإبهام.

تاسعًا: الطري القريب العهد.

عاشرًا: ما يظهر مِنَ اللبن من حلمة الضرع.

وهي أيضًا لم يخرج مدلولها عما هو في اللغة والقرآن، والذي يعنينا من هذه المعاني هو:-

تعريف الفطرة بالجبلة والخلقة المتهيئة لقبول الدين، وهذا المعنى مما اتفق القرآن الكريم والسنة والنبوية على استعمال الفطرة فيه، بل لم تستعمل في سواهما، كما هو ظاهر من استقراء المعاني المتقدمة.

❑ الفطرة في الاصطلاح:-

تعني الفطرة اصطلاحًا: [الجبلة المتهيئة لقبول الدين](١)، والفطري: [ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته، ومنه الأفكار الفطرية: وهي التي لم تستمد مِنَ التجربة، ويقابل المكتسب](٢)، [والفطرية: مذهب يسلم بوجود مبادئ في الذهن منذ النشأة](٣).

---

(١) التعريفات (١٦٨).

(٢)، (٣) المعجم الفلسفي (١٣٦).

❑ **موقف القرآن والسنة من الفطرة:ـ**

لقد جاء القرآن الكريم بتعظيم أمر الفطرة، ووصف الدين بها في سياق حثه وأمره باتباعه، فكانت الفطرة مأمورًا باتباعها، وحَذَّرَ العباد من تغييرها، مبينًا أنَّ اتباعها هو سلوك للدين الذي ارتضاه، وجعله مستقيمًا قيمًا لجميع ما يحتاجه البشر في أمر دينهم ودنياهم، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وقد فسر السلف قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ على وجهين[١]:ـ

الوجه الأول: أنه خبر منفي بمعنى الطلب (النهي)، أي لا تغيروها ولا تبدلوها.

الوجه الثاني: أنه خبر جرى على بابه، والمعنى: أنَّ الناس متساوون في أمر الفطرة، لا تفاضل بينهم فيها.

وقد فسر بعض أهل العلم هذه الآية بقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ـ ١٧٤]، وجعل ما في هذه الآية من قبيل الفطرة، وعليه فلا حقيقة لهذا الإشهاد غيرها، ووجه قوله بما يأتي:ـ

أولًا: أنه قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، ولم يقل من آدم.

---

(١) انظر تفسير ابن كثير (٣/٤٣٢)، انظر زاد المسير (٦/٣٠٢)، تفسير النسفي (٣/٢٧٢).

ثانيًا: أنه قال ـ جل شأنه ـ: ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾، ولم يقل من ظهره، وهذا بدل بعض أو اشتمال.

ثالثًا: أنه قال ـ جل علاه ـ: ﴿وَذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أي: نسلهم جيلًا بعد جيل، وقرنًا بعد قرن، ولم يقل ذريته.

رابعًا: أنه قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾، والشاهد لا بد أنْ يكون ذاكرًا لشهادته، وبني آدم في الدنيا لا يذكرونها، وإنما يذكرون هذه الشهادة في الآخرة.

خامسًا: أنه بين الحكمة من هذه الشهادة، وهي إقامة الحجة على بني آدم من أجل أنْ لا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾، وإنما قامت الحجة عليهم ببعثة الرسل، وبالفطرة التي فطرهم اللَّه عليها، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥].

سادسًا: أنَّ اللَّه يذكرهم يوم القيامة هذا الإشهاد؛ حتى لا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾، مِنَ البداهة المعلومة لنا أنه لا أحد يذكر من هذا الإخراج والإشهاد، وعليه فهم عن ذلك كله غافلون، فيعين حكم هذا الأمر على شهادة الفطرة بالوحدانية.

سابعًا: أنه ـ سبحانه ـ قال بعد قوله: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾، أو تقولوا: ﴿إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ﴾، فبين أنَّ الحكمة في الإشهاد شيئين:ـ

الأول: قطع الطريق عليهم بادعائهم الغفلة.

الثاني: لئلا يدعوا تقليد الآباء والأجداد، ولا شك أنهم غافلون عن ذلك كما تقدم، والغافل لا يشعر بشيء، والمقلد متبع لغيره، ولا تترتب هاتين الحكمتين إلا بإرسال الرسل، والفطرة.

ثامنًا: أنه قال: ﴿أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾، ولا هلاك إلا بإقامة الحجة والحجة لا تقوم إلا بإرسال الرسل، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

تاسعًا: أنَّ اللَّه أقام الحجة على كل أحد أنه ربه وخالقه، واحتج عليهم بذلك فقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، فهذه هي الأولى بأنْ تكون المراد بما ذكرت به الرسل، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

عاشرًا: أنه جعل ذلك آية على إقامة الحجة، والدليل مستلزم للمدلول، وهذا شأن آيات اللَّه ـ تَعَالَى ـ، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وإنما يكون ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها.

الحادي عشر: أنَّ ما روي في الإشهاد مِنَ الآثار المسندة لابن عباس وابن عمر[1] مختلف في وقفهما أو رفعهما، وهما لا يعارضان ما هو أصح منهما مِنَ النصوص الدالة على الفطرة، ولا يقال أنها في حكم المرفوع فتكون مِنَ المرفوع حكمًا، فإنَّ ذلك إذا لم يكن للرأي فيه مجال، وهذه المسألة مما اختلف الرأي فيها بين السلف، وقال بعض أهل العلم: إنَّ الإشهاد على حقيقته، واستدلوا بما رواه أحمد عن أنس بن مالك[2] رضي الله عنه

---

(١) عبدالله بن عمر بن الخطاب يكنى أبا عبدالرحمن، أسلم مع أبيه في مكة وهو صغير، شهد المشاهد إلا بدرًا وأحد، توفي بمكة، وهو آخر من مات مِنَ الصحابة فيها. انظر المعارف (٨٠)، طبقات الفقهاء (٤٩، ٥٠)، الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٦٩٦/٣) ترجمة رقم (٥٠٧).

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، صاحب الرسول وخادمه، خدم النبي ﷺ عشر سنين، وكناه أبا حمزة، توفي سنة (٩٣) وعمره قد جاوز المئة، انظر الوفيات (٨٥، ٨٦).

عن النبي ﷺ قال: «**يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتديًا؟، قال: فيقول: نعم، قال: فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك: قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا يشرك بي شيئًا، فأبيت إلا أنْ تشرك بي شيئًا**» وهو متفق عليه[(١)].

وأجاب الأولون عنه وعن أمثاله:

بأنَّ هذا الحديث يدل على القدر السابق، واستخراج أمثالهم وصورهم، لا استخراج أعيانهم، فيكون ذلك في عالم المثال لا عالم الأحياء، فيكون من قبيل الاحتجاج بالفطرة على الكفار؛ إذ الفطرة تعتبر مرجح للحق على غيره، وإنْ كان قد يعتريها ما يقتضي التغيير والتبديل، كما أنَّ الحديث ليس فيه ذكر لفظ الإشهاد، مما يدل على أنه موافق للآية الكريمة، وعليه فيكون القول الراجح هو القول الأول[(٢)]، وعلى ذلك كثير من أهل التحقيق مِنَ العلماء المفسرين: كابن كثير مِنَ المتقدمين، والسعدي[(٣)] مِنَ المتأخرين، وعليه جمع مِنَ الخلف والسلف، وبترجيحنا لقول من قال: أنَّ المراد بالآية الفطرة، يسلـم لنا الاستدلال بالآية الكريمة[(٤)].

---

(١) رواه البخاري، ومسلم، انظر فتح الباري (٦/٣٦٣)، رقم الحديث (٣٣٣٤)، ك (٦٠)، باب (١)، ومسلم بشرح النووي (١٧/ ١٤٧، ١٤٨)، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهب، لنا صفة القيامة والجنة والنار.

(٢) انظر شرح الطحاوية (١٨٥- ١٩١)، انظر تيسير الكريم الرحمن (٣/١١٣- ١١٥)، انظر شرح الفقه الأكبر علي القاري (٧٤- ٧٦)، انظر شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الحنفي (١٢٦- ١٢٨)، انظـــر معارج القبول (١/٤٠- ٤٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٥٩).

(٣) هو عبدالرحمن بن عبدالله بن ناصر آل سعدي الناصري التميمي الحنبلي، ولد في عنيزة سنة (١٣٠٧)، انتهت إليه رئاسة علماء القصيم، مِنَ المكثرين مِنَ التأليف، توفي سنة (١٣٧٦) هـ، انظر النعت الأكمل (٤٢٨) وما بعدها.

(٤) انظر تفسير ابن كثير (٢/٢٦١- ٢٦٤)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (٣/٥٦).

ومما تقدم دليل قاطع على أنَّ القرآن الكريم يقرر الأخذ بالفطرة، ويجعلها مسلكًا صحيحًا يعتمد عليه في تقرير أحكامنا، وبناء معارفنا عليها، والسنة قد أيدت ما جاء به الكتاب، فنصت على أنَّ جميع العباد منذ ولادتهم قد فطرهم الله على الحق، كما صح بذلك الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**» متفق عليه(١)، وبذلك يتفق الوحيان على سلوك طريق الفطرة، ويكون مسلكًا صحيحًا يتلقى عن طريقه الاعتقاد، وقد دَلَّ الكتاب الكريم والسنة النبوية على أنها مفيدة لليقين، وطريق صحيح موصل إليه كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، ومعنى صبغة الله: دينه كما حققه بعض المفسرين(٢).

وقد تقدم أنَّ الفطرة هي الدين نفسه، وينبني على ذلك أنَّ الصبغة هي الفطرة، ووصفها بأنه لا أحسن منها للموقنين مِنَ العباد دليل على إفادة الفطرة لليقين، لأنها لا تكون دينًا للموقنين إذا لم تفد اليقين، وبذلك نصل إلى ما أردناه وهو: أنَّ الكتاب والسنة يقرران حجية الفطرة، وأنها مفيدة للعلم اليقيني.

❑ معنى الفطرة عند ابن تيمية:

الفطرة عند ابن تيمية هي: [السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة](٣)، وليس من لوازمها عنده أنْ تكون القلوب معتقد

---

(١) رواه البخاري، ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٢١٩)، رقم الحديث (١٣٥٩)، ك (٢٣)، ب (٧٩)، ومسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٧، ٢١٠)، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم أطفال الكفار والمسلمين.

(٢) انظر تفسير ابن كثير (١/١٨٨).

(٣) الفتاوى (٤/٢٤٥).

للحق بالفعل، فإنَّ اللَّه ـ سبحانه ـ قد نص في كتابه على أنه أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، ومن ثم أعطانا أدوات العلم كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرهم على سلامة القلوب مِنَ الباطل، وقبولهم وإرادتهم للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو سلمت النفوس من المؤثرات لم تقبل إلا الحق: ويطلق على الفطرة القوة العلمية والعملية؛ لاقتضائها للحق والعمل به، فإنَّ اللَّه قد فطر القلوب على أنها لا تطمئن ولا تنتهي إلا إليه ـ جل شأنه ـ[1].

ويقسم الحق المدلول عليه بالفطرة إلى قسمين:

أحدهما: حق موجود، فالواجب معرفته، والصدق في الإخبار عنه، وضد ذلك الجهل به، والكذب عليه.

ثانيًا: حق مقصود، وهو كل ما ينفع الإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه[2].

وغذاء الفطرة عنده هو الشريعة، فإنها تزيدها وتنميها[3]، وقد حدد ابن تيمية مفهومه للفطرة بقوله: واللَّه ـ سبحانه ـ فطر عباده على شيئين:

١ـ إقرار قلوبهم به علمًا.

٢ـ وعلى محبته والخضوع له عملًا، وعبادة، واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له[4].

---

(١) انظر الفتاوى (٤/٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٩).

(٢) انظر الفتاوى (١٥/٢٤١).

(٣) انظر الفتاوى (١٠/١٤٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٨٠)، انظر الصفدية (٢/٢٦١، ٢٦٢).

❑ موقف ابن تيمية مِنَ الفطرة:ـ

يقرر ابن تيمية أنَّ اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ خلق عباده على الفطرة التي تتضمن معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، وإدراك ما يناسب كل منهما، وهو يعتبر الفطرة مسلكًا مهمًّا يمكننا عن طريقه أنْ ندرك الحقائق والمعارف، وهي مقتضية لمحبة الحق وأهله، وبغض الباطل وأهله، فبها ندرك الملائم النافع، والضار المنافي، فما كان من حق صدقت به، وما كان من باطل كذبت به، وهو ينص على أنَّ اللَّه ـ جل شأنه ـ قد تفضل على عباده بأمرين هم أصل السعادة في الدنيا والآخرة:ـ

الأول منهما: أنَّ كل مولود يولد على الفطرة.

الثاني: هدايته لهم هداية عامة، وذلك بما جعله فيهم من آثار هذه الفطرة المتقدمة من أسباب العلم والمعرفة بما أنزل اللَّه كتبه، وأرسل رسله، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ـ ٥][(١)]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن: ١ـ ٤].

وقد أودع قلوب العباد معرفة الحق ومحبته، وهداه إلى ما يوصله إليه مِنَ الأسباب[(٢)]، وهذه الفطرة عند ابن تيمية هي الأساس لجميع العمليات الفكرية والعقلية، التي يقوم بها هذا الإنسان، فلولا ما في قلبه مِنَ الاستعداد الفطري لإدراك الحق وضده؛ لما استطاع الإنسان أنْ ينظر في دليل، بل لم يستطع أنْ يدرك عملية الاستدلال نفسها، ولا الكلام والخطاب[(٣)].

---

(١) انظر نقض المنطق (٢٩).

(٢) انظر مجموع شذرات البلاتين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٠٩).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦٢/٥).

فإنَّ هـــذه القوى أمور فطرية لم يكتسبها الإنســـان من أي شيء آخر، فإنه منذ خلقه اللَّه عنده القدرة على الموازنة والمقارنة، والبحث والنظر، والمحاكات للخطـــاب والكلام[١]، وهـــو يستدل على ذلك كله بالكتاب العزيز كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وبالسنة النبوية كما في قـــوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**»[٢]، وحديث: «**خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين...**»[٣]، وينـــص ابن تيمية على أنَّ مقتضيات الفطرة لا تحصل مرة واحدة، ولكنها تحصل شيئًا فشيئًا، وذلك مترتب على كمال الفطرة ونقصها، وغلبة المؤثرات المضادة لها أو ضعفها، وإنما تكمل هذه المقتضيات إذا سلمت الفطرة مِنَ المعارض[٤]، وبناء على هذا فإنَّ الفطرة عنده قابلة للتغيير والتبديل، كما دلَّ عليه الحديث المتقدم، ولذا فإنَّ الفطرة بحاجة لما يكملها من جهـــة، وينميها من جهة أخـــرى، لهذا السبب نفسه بعث اللَّه رسله وأنـــزل كتبه، فإنَّ هذا الإرسال والإنزال قصد منه تكميل الفطرة وتتميمها، وتنميتها، وتقويتها، وحمايتها من كل معارض ومفسد، بل إنَّ ما أجمـــلته الفطـــرة تقـــوم النصوص بتكميله، وشرحه، وتفصيله، ولذا فإنَّ الثواب والعقاب مترتب على اتباع الوحي

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٧٨- ٢٨٠).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١٣، ٢١)، رقم الحديث (١٣٥٩)، كتاب (٢٣)، باب (٧٩)، ومسلم بشرح النووي (٢٠٧/١٦، ٢١٠)، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.

(٣) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١٩٧/١٧)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨٣/٨، ٤٥٠، ٤٥١) (٧١/٣، ٧٢).

المنزل لا على الفطرة وحدها، بل بإرسال الرسل، وإنزال الكتب[(١)].

ويقرر ابن تيمية أنَّ الفطرة سابقة للتربية[(٢)]، بدليل أنَّ الرسول ﷺ بين في الحديث السابق الذكر: «**كل مولود يولد على الفطرة**»[(٣)] أنَّ الفطرة تصاحب المولود منذ ولادته، ثم جعل التربية الخاطئة من أسباب الانحراف عنها في قوله «**فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**».

❑ **أسباب تغيير الفطرة عند ابن تيمية:**

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ أهم الأسباب والدواعي لفساد الفطرة هي:

أولًا: ما يزينه لها شياطين الجن والإنس مما يخالفها ويضادها، وهو أمر شامل للشرك الذي هو أكبر الكبائر، إلى المعاصي الكبائر والصغائر، وما هو أقل مِنَ ذلك من التأخير عن المندوبات، والتكامل في المستويات[(٤)].

ثانيًا: الهوى الذي يتضمن تقديم ما تميل إليه النفوس والطباع الآدمية على ما تقتضيه الشريعة مِنَ الأوامر والنواهي، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

ثالثًا: التقليد للآباء، والأجداد، والأعراف، والعادات، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، في سياق الذم لمن قال ذلك، وهو من أعظم الأسباب التي منعت كثيرًا مِنَ الكفار من اتباع الرسل[(٥)]، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا

---

(١) انظر الصفدية (٢/٢٦١، ٢٦٢)، الفتاوى (١٠/١٣٤، ١٣٥، ١٤٦)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٧١، ٧٢).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٩١).

(٣) انظر مجموع شذرات البلاتين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٣١)، والحديث تقدم تخريجه.

(٤) انظر مجموع شذرات البلاتين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٣١)، والحديث تقدم تخريجه.

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٤١).

مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْۖ﴾ [الأعراف: ١٧٣].

رابعًا: التربية الفاسدة وهي المشار إليها في حديث: «**فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه**»[١]، ومن ذلك الاعتقادات الموروثة، والمذاهب التي ربي عليها[٢]، فهي ذات أثر عظيم في الفكر والسلوك.

خامسًا: الاستدلال عليها بما هو أخفى منها مما يتسبب في خفائها، إما لعدم وضوح الدليل أو لطول المقدمات: أما الخفاء فذلك: إما لعجز المستدل عن نظم الدليل، أو لعجزه عن تصوره، أو لعجزه عن التعبير عنه، وقد يكون لعجز المستمع عن فهمه، وإنْ فهمه فربما عجز عن دفع المعارض، وأما طول المقدمات فهو من أسباب عدم إدراك علاقة ألفاظ الدليل بعضها ببعض، أو عدم إدراك علاقة مقدماته ببعضها[٣].

ويقرر ابن تيمية أنَّ هذه الأسباب مِنَ الدواعي المؤدية للانحراف عن الفطرة ليست أصلًا في الكائن البشري، بل هي أمراض عارضة للنفس، فهي كالمرض الذي يعتري الأبدان، ويمكن علاجه بما يناسبه مِنَ الأدوية التي تزيله، وترجع البدن إلى حالته الأولى مِنَ الاعتدال، والأمر نفسه بالنسبة للنفس الإنسانية، فهي تعالج بالوحي الرباني الذي يرجع لها اعتدالها، وصفاءها، وكمالها الفطري[٤]، وهو يعتبر الفطرة مقياس تقاس به البدع، فما كان منها أقرب إلى الحق كان أقرب إلى الفطرة، وما كان أبعد عنه كان أبعد عن الفطرة، وتتغلظ البدعة بحسب قربها مِنَ الحق أو بعدها عنه[٥].

---

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/١٤).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٣١٩).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٦).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٤١).

وقد أشار ابن تيمية إلى مسألة هامة جدًّا تتعلق بالفطرة، ألا وهي: أنه ليس المراد بكون العباد على الفطرة مجرد القبول لها، أو التمكن مِنَ المعرفة والقدرة عليها؛ فإنَّ هذه المعاني لا تقتضي كونهم على الفطرة التي هي الملة أو الحنفية كما أشارت إليه الأحاديث الواردة، فإنَّ الإنسان لا يكون على دين الإسلام (التوحيد) بمجرد قبوله التوحيد دون اعتقاد، وإقرار، وتصديق، كما أنَّ الإنسان قد يعرف الحق وهو قادر على اتباعه، لكنه لا يتبعه ولا يعمل به ولا يعتقده، وهو بعد ذلك ينص على أنَّ المراد بكونهم عليها هو: إقرارهم بها، وتصديقهم وحبهم لها، وبغضهم لنقيضها، وأنها إذا سلمت نفوسهم مِنَ المعارضات فإنها تتبعها بمجرد أنْ تعرض عليهم، ويضرب لذلك مثلًا مقربًا لحقيقة الموضوع بالطفل الذي يفطر على محبة ما يلائم بدنه مِنَ الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه، ثم إنَّ حبه لهذه الأشياء بحسب سلامته مِنَ الأمراض المفسدة للبدن[١]، وينتهي إلى نتيجة هامة وهي ما أفصح عنها بقوله: [فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقة، ومحبته، وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض][٢].

فبان بذلك: أنَّ الفطرة هي مجموع القبول مع القدرة والمعرفة والإرادة الجازمة، المستلزمة لحبها وبغض ما يعارضها، وهذا كله مستلزم للإيمان والتصديق[٣].

❑ إثبات ابن تيمية الفطرة على منكريها:-

ومن أشهر من أنكر الفطرة المعتزلة وبعض المتكلمين، وخلاصة رأيهم:

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٤- ٣٨٥).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٣).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٥).

أنه لا فطرة أصلًا، وأنَّ اللَّه لم يخلق الناس عليها، وأنه لم يولد عليها مولود. ومبنى رأيهم هذا على قولهم في إنكار القدر، وهو: أنَّ اللَّه لم يخلق شيئًا من أفعال العباد، ولا جعل أحدًا مسلمًا، ولا أحدًا كافرًا، والمحدث الحقيقي لأفعال العباد هم العباد أنفسهم، فالمؤمن أحدث الإيمان لنفسه، والكافر أحدث الكفر لنفسه[١].

هذا وقد نقد قولهم هذا نقدًا موضوعيًّا يبين عن زيفه وفساده، ونحن نوجز موقفه من رأيهم هذا في الخطوات التالية[٢]:-

أولًا: إنَّ اللَّه دعاهم للإيمان، ووهبهم قدرة تصلح للإيمان والكفر، وهي متساوية بالنسبة لهما، وليس مع المؤمن سبب يقتضي الإيمان حتى يقال أنه اختص دون الكافر بسبب، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بغير مرجح وهو ممتنع، لكنَّ الإيمان حصل مِنَ المؤمن، والكفر حصل مِنَ الكافر، فلا بد من سبب اقتضى ذلك وهو الفطرة، وهو المطلوب إثباته، فإنه إذا وجد الداعي والقدرة على الشيء حصل لا محالة.

ثانيًا: قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»، وفيه دليل على أنَّ اللَّه قد علم حالهم مِنَ الإيمان والكفر.

ثالثًا: إنَّ في إضافة التغيير للأبوين دليل على وجود الفطرة وأثر التربية فيها، وهم يقولون أنه لا يقدر أحد على جعله يهوديًّا، ولا نصرانيًّا، ولا مجوسيًّا، لا الله، ولا الأبوان، ولا غيرهما، بل لهم القدرة هم خاصة على جعل أنفسهما كذلك.

رابعًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢، ٣].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٨).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٨، ٣٧٩، ٣٨٤، ٤٥٦- ٤٦٨).

ووجه دلالتهما: أنَّ اللَّه خلق الإنسان مدركًا لما ينفعه ويضره، فيحب ما ينفعه ويبغض ما يضره، وهذا المرجح للنفع والضر، والحب والبغض ليس أمرًا خارجًا عن نفسه، بل هو منها، ولا نعني بالفطرة إلا ذلك.

خامسًا: الإنسان لا بد أنْ يحصل له مِنَ الاعتقادات والإرادات ما هو حق أو باطل، فإنْ وافق هذه الاعتقادات الحق فهي حق، وإنْ خالفته فهي باطل، وأما الإرادات فهي إما أنْ توافق المصلحة أو تخالفها، فتكون اعتقاداته تارة حسنة محمودة، وتارة تكون سيئة، وهذه الاعتقادات والإرادات إما أنْ تكون نسبتها إلى نفسه واحدة، فلا يوجد ما يرجح بعضها على بعض من نفسه.

وعلى الفرض الأول فيلزم أنْ يكون المرجح من خارج النفس، وفي هذه الحالة إذا فرض مرجحان فهما إما أنْ يكونا متكافئين أو يترجح أحدهما، والتكافؤ ممنوع، لأنه يلزم أن لا يوجد واحد منهما، وهو خلاف الضرورة، وأما إذا رجح أحدهما فلا بد وأنْ يرجح الصدق على الكذب، والنافع على الضار، والمعتقد الحق على الباطل، ولا يعني بالفطرة إلا هذا المعنى.

سادسًا: إنه مع الإقرار بالصانع، إما أنْ تكون محبته أنفع للعبد أو عدمها، والثاني فاسد، وإذا كان الأول أنفع له؛ كانت الفطرة محبة ما ينفعه.

سابعًا: إما أنْ يكون الإسلام مماثلًا لغيره مِنَ الأديان أو راجحًا عليها أو مرجوحًا، والأول والثالث باطلان، فثبت الثاني وهو: أنَّ الفطرة تقتضي رجحانه.

ثامنًا: أنه إذا ثبت أنَّ الفطرة مقتضية لمعرفة اللَّه ومحبته، فإما أنْ يحصل المقصود بها، وإما لا يحصل إلا بسبب معين وهو إرسال الرسل.

تاسعًا: إنَّ النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص، حصل لها من العلم

والإرادة بحسب ذلك، ومعلوم أنَّ التعليم والتخصيص لا يحصِّلان العلم والإرادة لولا وجود قوة في النفس تقبل ذلك، وهذه القوة هي الفطرة فثبت المطلوب.

عاشرًا: إنَّ في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل، وهو كافٍ في كونها ولدت على الفطرة.

الحادي عشر: إنه إذا لم يحصل مفسد مِنَ الخارج ولا مصلح منه، كانت الفطرة مقتضية للصلاح لقيام المقتضى وانتفاء المانع، مع أنَّ الفطرة ليس فيها ما يمنع ذلك مع قيام المقتضى وإنتفاء المانع بحسب وجود المقتضى وهو الفطرة.

الثاني عشر: [إنَّ السبب الذي في الفطرة إما أنْ يكون مستلزمًا للمعرفة والمحبة، وإما أنْ يكون مقتضيًا لها بدون استلزام، وعلى التقديرين يحصل المقصود][1].

الثالث عشر: إنَّ في النفس شعور وإرادة، وخلوها عنه ممتنع؛ لأنه من لوازم حقيقتها، وهذا الشعور هو الفطرة.

الرابع عشر: إما أنْ تكون الفطرة مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به، أو العمل دون معرفته، أو مقتضية لهما، أو لا تقتضي شيئًا منها، والرابع باطل لاقتضائه التساوي بين الصدق والكذب، والحق والباطل، وهذا معلوم بالحس الظاهر والباطن، والثالث يستلزم أنْ يستوي مع العمل أنْ نعلم وأنْ نجهل، أنْ نهتدي وأنْ نضل، والثاني يستلزم أنْ يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائمًا، وهذا خلاف الحس.

❑ رد ابن تيمية على شبه منكري الفطرة:-

وقد تتبع ابن تيمية أهم الشبهات التي أثارها منكرو الفطرة، ويمكن إيجازها فيما يلي:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٦- ٤٦٨).

الشبهة الأولى: أنَّ البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس، وفي هذه الحالة وجود الفطرة كعدمها، فلا يحتاج إليها.

وجوابها: أنَّ كل قياس لا بد له من مقدمات فطرية بديهية، وإذا جوز أنْ تكون هذه المقدمات غلطًا، ولا يتبين غلطها إلا بالقياس، لكانت هذه المقدمات متعارضة ومقتضى القياس، وذلك أنَّ غلطها لا يتبين إلا بالقياس، والقياس لا يصح إذا كانت مقدماته بديهية، فيقع الدور وهو ممتنع، وما لزم منه ممتنع، فهو ممتنع وبذلك يثبت المطلوب وهو: أنَّ الفطرة وحدها كافية في الحكم على الشيء[1].

الشبهة الثانية: أنَّ الفطرة يغيرها ما يحصل من أهل الحق من تفريط وعدوان، وعليه فلا فائدة فيها.

وجوابها: أنَّ التفريط في غير أهل الحق أكثر، والواجب مقابلة الجملة بالجملة في المحمود والمذموم، وهذه هي المقابلة العادلة؛ إذ ليس أحد خال مِنَ التفريط، فإذا قوبلت نسبة ما عند أهل الحق منه بما عند أهل الأهواء مِنَ الحق؛ عُرِفَ مدى ما عند أهل الحق مِنَ الفطرة[2]، [وإنما غَيَّرَ الفطرة قلة المعرفة بالحديث والسنة، واتباع ذلك][3].

الشبهة الثالثة: أنه لا فرق بين الفطرة وبين خبر التواتر إذا توطئ فيه على الكذب.

وجوابها: أنَّ الأمر يختلف، فإذا كان هناك تواطؤ على الكذب أمكن اجتماع الخلق الكثير عليه، ومع عدم المواطأة فيمتنع إجماع الخلق الكثير على غير الحق، فإذا تواتر شيء مع عدم التواطؤ سواء كان في جانب

(١) انظر نقض المنطق (١٦٠).
(٢) انظر نقض المنطق (١١٦).
(٣) نقض المنطق (١١٦).

النفي أو الإثبات، فالحق هو ما عليه هذا الجمع قطعًا[١].

الشبهة الرابعة: أنَّ الفطرة قد تحكم بحكم فيتبين بطلانه، والعكس صحيح، وهذا يدل على تساوي النسبتين بالنسبة لها فلا تكون حجة.

وجوابها: أنَّ الفطرة لو حكمت على شيء بالبطلان وعلى آخر بالصحة؛ لكانت الفطرة مما لا يمكن الوثوق به حتى يتبين الحق ويرد الباطل، ولا يعرف ذلك إلا بالمقدمات الفطرية، وعليه فتترتب معرفة الحق على الباطل ومعرفة الباطل على الحق، ومعرفة الكل على المقدمات الفطرية، وهي لا تعرف إلا بمعرفتهما، فيلزم من ذلك الدور وهو ممتنع.

الشبهة الخامسة: دعوى أنَّ من الأقيسة ما يقدح في الفطرة.

وجوابها: أنَّ ذلك قدح بالنظريات في الفطريات، والفطريات أصل النظريات، وإذا كان الأمر كذلك لزم منه قدح الفرع في أصله وهو ممتنع، فبان أنَّ القضايا الفطرية لا يحصل بعضها مِنَ الوهم الباطل وبعضها من العقل الصادق، وإنما يعرف ذلك بمعرفة بطلان[٢] الباطل.

❑ علاقة الفطرة بالعقل عند ابن تيمية:

يحدد ابن تيمية علاقة الفطرة بالعقل من وجوه:

الوجه الأول: أنَّ العلوم العقلية تعتمد على الأولياء الضرورية، فلا يمكن إقامة أي حكم عقلي إلا بعد بنائه على الأولياء العقلية، وهي الأمور الفطرية، والمدركات الحسية الظاهرة والباطنة[٣].

الوجه الثاني: أنَّ مقدمات الأقيسة العقلية تكون مقدمات فطرية، وبناء

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٧١).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/١٥).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٦٢)، انظر الرد على المنطقيين (٣٦٢).

على ذلك تفيد الأقيسة اليقين(١).

الوجه الثالث: أنَّ الأمور الفطرية هي أصل الأقيسة العقلية، إذ الأقيسة تتكون مِنَ المقدمات الفطرية(٢).

الوجه الرابع: أنَّ الفطرة لا ترد ما دلت عليه بمقاييس العقل ولا تعارض بها؛ لأنها يقينية ومقاييس العقل قد تكون ظنية، ولأنها لو كانت يقينية لم تعارضها؛ لأنَّ اليقينيات لا يمكن أنْ تتعارض؛ لوجوب كونها حقًّا؛ واستحالة خطإ أحدها(٣).

الوجه الخامس: أنَّ الحق في الأقيسة العقلية فطري مدرك بالفطرة(٤).

الوجه السادس: أنَّ الفطرة تصور القياس الصحيح بمعنى أنها تدرك كيفية تركيبه، وارتباط مقدماته بعضها على بعض بغير تعليم، وإنْ كان لا يجري على طرق المناطقة(٥)، [فالناس بفطرتهم يتكلمون الأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب وغيره](٦)، وبذلك يرتبون النتائج على المقدمات الصادقة.

الوجه السابع: أنَّ الفطرة تفيد ما لا يفيده القياس العقلي(٧).

* * *

---

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (١/١٨٥)، انظر نقض المنطق (٢٠٨).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٥٤).

(٤) انظر نقض المنطق (٢٠١).

(٥)، (٦) انظر الرد على المنطقيين (٢٩٧).

(٧) انظر الرد على المنطقيين (٣٨١).

الفصل الثالث

في المسلك العقلي
والمسلك النقلي



المسلك العقلي

❑ التعريف بهذا المسلك:-

هو نسبة إلى العقل فهو استدلال بطرق العقل على ثبوت المطلوب، وطرق العقل كثيرة، ومنها: القياس، والاستقراء، والاستنباط ونحوها.

❑ العقل في لغة العرب[١]:

العقل مصدر عقل يعقل عقلًا ومعقولًا، وجمعه عقول، وهو صفة، ويطلق ويراد به:

أولًا: الحجر والنهي، ومنه: رجل عاقل وعقول.

ثانيًا: الدية وسميت بذلك لأنها تعقل بفناء ولي المقتول، ولما كثر الاستعمال قيل: عقلت المقتول إذا أعطيت ديته دراهم أو دنانير، ومنه المعلقة بضم القاف؛ وهي الدية.

ثالثًا: ثوب أحمر.

رابعًا: الملجأ، ومنه: المعقل بسكون العين وكسر القاف، وبه سمي الرجل.

خامسًا: العلم[٢].

سادسًا: العلم بحسن الصفات وقبحها، وكمالها ونقصها[٣].

سابعًا: العلم بخير الخيرين، وشر الشرين[٤].

ثامنًا: العلم بمطلق الأمور[٥].

ومرجع الثلاثة الأخيرة السادس والسابع والثامن لمعنى العلم.

تاسعًا: [القوة التي بها يحصل التمييز بين القبح والحسن][٦].

---

(١) انظر الصحاح (١٧٦٩/٥)، باب اللام فصل القاف، انظر القاموس المحيط (١٩/٢)، انظر لسان العرب (٣٠٤٦/٣٤ - ٣٠٥٠)، انظر المصباح المنير (٧٣/٢، ٧٤).

(٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦) انظر القاموس المحيط (١٨/٢، ١٩).

عاشرًا: [لمعان مجتمعة في الذهن][١].

الحادي عشر: [الهيئة المحمودة][٢].

الثاني عشر: [أنه نور روحاني، به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية][٣].

وهذه المعاني الأربعة الأخيرة هي معاني اصطلاحية لا لغوية.

الثالث عشر: التثبت في الأمور[٤].

الرابع عشر: القلب[٥].

الخامس عشر: اصتكاك الركبتين[٦].

السادس عشر: نوع مِنَ الوشيء، وقال بعضهم هو الوشي الأحمر[٧].

السابع عشر: العقل في العروض إسقاط الياء من مفاعيلن بعد إسقاطها في مفاعلتن، فيصير مفاعلن وهو معنى اصطلاحي.

الثامن عشر: غريزة يتهيأ بها الإنسان إلىفهم الخطاب[٨]، وهو معنى اصطلاحي أيضًا.

التاسع عشر: الإدراك للأشياء على حقيقتها.

العشرون: ما يقابل الأمور التي لا اختيار فيها[٩]، وهو معنى اصطلاحي.

الحادي والعشرون: الحصن[١٠].

الثاني والعشرون: [ما يكون به التفكير والاستدلال، وتركيب التصورات، والتصديقات][١١].

---

(١) انظر القاموس المحيط (٢/١٨، ١٩).

(٢)، (٣) القاموس المحيط (٢/١٩).

(٤)، (٥)، (٦)، (٧) انظر لسان العرب (٣٤/٣٠٤٦ - ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩).

(٨) انظر المصباح المنير (٢/٧٤).

(٩)، (١٠)، (١١) انظر المعجم الوسيط (٢/٦٢٢).

الثالث والعشرون: الفهم، تقول عقل الشيء يعقله عقلًا أي: فهمه[١]، ومنه قولهم: قلب عقول: أي له فهم، وسبب تسمية عقل الإنسان عقلًا هو ما بينه صاحب لسان العرب بقوله: [وسمي العقل عقلًا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه][٢].

❑ **العقل في الاصطلاح:-**

يستعمل العقل في الاصطلاح عدة استعمالات[٣]:-

أولًا: بوجه عام [ما يميز به الحق مِنَ الباطل، والصواب مِنَ الخطإ].

ثانيًا: [يطلق على أسمى صور العمليات الذهنية، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة].

ثالثًا: يراد به [المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعًا، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ التناقض، ومبدأ العلمية].

رابعًا: يطلق اللفظ الأجنبي على ما يساوي السبب، ومنه الأسباب الكافية.

وعند «**لينتز**»[٤] قسم العقل من قديم إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة، وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك، وعزز «**كانط**»[٥] هذه

(١) انظر لسان العرب (٣٤/٣٠٤٦ - ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩).

(٢) انظر لسان العرب (٣٤/٣٠٤٦)، انظر التعريفات (١٥٢).

(٣) المعجم الفلسفي بتصرف يسير جدًّا (١٢٠)، انظر روضة العقلاء (١٦).

(٤) لينتز جوتفريد فلهلم ولد سنة (١٦٤٦)، فيلسوف ألماني، كان والده أستاذ الفلسفة والأخلاق بجامعة ليبزج، توفي والده وهو في السادسة من عمره، التحق بالجامعة وعمره خمسة عشر سنة، وتخرج سنة (١٦٦٣) بعد أنْ تقدم برسالة عنوانها (مناقشةميتا فيزيقية لمبدأ الفرد)، مات سنة (١٧١٦)، انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٧٤).

(٥) ويقال كانت عمانوئيل، ولد بكونجسيرج سنة (١٧٢٤)، وكان أبوه سروجيًّا، تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة، ثم بجامعتها التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرًا أولًا ثم أستاذًا بعد ذلك لعدة أعوام، وهو فيلسوف ألماني اهتم بدراسة الرياضيات والطبيعة إلى جانب الفلسفة. توفي سنة (١٨٠٤)، انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٢٩) وما بعدها، انظر الموسوعة العربية (٦٠٥).

التفرقة بكتابيه نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي، وسماه اليونان «**النوس**».

خامسًا: عند المدرسين خاصة ما يعين على التجريد، واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة، فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة.

سادسًا: العقل السليم استعداد فطري لإصابة الحكم، والتمييز بين الحق والباطل، وبه قال «**ديكارت**»[(١)].

سابعًا: العقل الفعال.

ذهب «أرسطو» إلى أنَّ العقل قسمان هما:

عقل بالفعل وعقل بالقوة، أحدهما فاعل، والآخر منفعل، ولا غنى لأحدهما عن الآخر. وقال متأخرو شراح كلامه: أضفوا على هذا العقل الفعال صفات جعلته يعلو على عالم المادة، وقديم من جهة أخرى. ويعتبر الفلاسفة المنسوبون للإسلام إلى إثبات العقل الفعال، وأنه نهاية العقول الفلكية، وسموه بالعقل العاشر، وجعلوه مدبرًا لشئون الأرض، وجعله ابن سينا الواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

ثامنًا: العقل المنفعل: ويقصد به عند الفلاسفة المنسوبين للإسلام والمدرسين العقل في حال تقبله للصور الذهنية، وقد يسمى بالعقل الهبولاني[(٢)]، وفي التعريفات: [هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات]، سمي بذلك [لأنَّ النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها][(٣)]، في التعريفات: [العقل جوهر عن المادة في

(١) ديكارت رينيه فيلسوف ولد سنة (١٥٩٦)، ولد قرب تورو، انخرط في الجيش الأمير موريس ناساو، بدأ سنة (١٩١٦) يحاول تطبيق بعض أساليب الرياضيات على الميتافيزيقا والعلم، امتازت فلسفته وأعماله العلمية بتغلغل أسلوب الشك، مات سنة (١٦٥٠)، انظر الموسوعة العربية (٣٣٧).

(٢) انظر المعجم الفلسفي (١٢٠). (٣) التعريفات بتصرف يسير جدًّا (١٥١، ١٥٢).

ذاته، مقارن لها في فعله، وهي الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقول: أنا. وقيل: العقل جوهر روحاني، خلقه اللَّه ـ تَعَالَى ـ متعلقًا ببدن الإنسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف به الحق والباطل، وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة، يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح أنَّ القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأنَّ الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة للقاطع.

وقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلًا لكونها مدركة، وسميت نفسًا لكونها متصرفة، وسميت ذهنًا لكونها مستعدة للإدراك. والعقل ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل: محله الرأس، وقيل: محله القلب. قلت: والصحيح عندي أنَّ محله القلب؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف:١٧٩]، والقوة المفكرة في الرأس، والعقل المستفاد: هو أنْ تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه][1].

والراجح عندي في معنى العقل: أنه ليس بجوهر ولكن عرضًا مِنَ الأعراض كما سنوضحه في دلالة القرآن على ذلك، وأنه نور يقذفه اللَّه في قلب العبد يميز فيه بين الأشياء حقها وباطلها، وأنَّ ما هو ضروري كالاستعدادات الفطرية، ومنه ما هو مكتسب، وهو ما يستفاد مِنَ النظر، والبحث، والتأمل[2].

---

(١) انظر المعجم الفلسفي (١٢٠).

(٢) انظر روضة العقلاء (١٧)، فضل الله الصمد شرح الأدب المفرد (٢/٣، ٤)، وفيه أثر عن علي بن أبي طالب أنه قال: «أنَّ العقل في القلب» رقم (٤٥٧)، باب (٢٥٠)، باب العقل، في القلب وحكاه عن أبي حنيفة وأحمد، انظر بهجة المجالس وأنس المجالس (١/٥٣٣، ٥٣٤).

❑ العقل في الكتاب الكريم:-

لم يرد لفظ العقل في القرآن الكريم، وإنما وردت بعض مشتقات هذه المادة، والظاهر مِنَ استعمالها في القرآن الكريم أنَّ لها معنيين:-

الأول: بمعنى الملكة التي تدرك بها الأشياء.

الثاني: بمعنى الفهم عن اللَّه ورسوله.

ففي المفردات: [العقل يقال: للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل](١).

ومِنَ المعنى الأول قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومِنَ المعنى الثاني قوله ـ سبحانه ـ: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقد وضع صاحب المفردات ضابطًا لكل واحد منهما(٢):-

فضابط الأول: أنَّ كل موضع رفع فيه التكليف عن العبد بعدم العقل، فالإشارة في القرآن تكون للمعنى الأول.

وضابط الثاني: أنَّ كل موضع ذم اللَّه الكفار فيه بعدم العقل، فهو إشارة إلى المعنى الثاني.

والذي يظهر لي أنَّ القرآن يعتبر المعنى الثاني أكثر مِنَ المعنى الأول، ودليلي في ذلك الاستقراء، ولأنَّ المعنى الثاني أهم في نظر القرآن الكريم مِنَ الأول، إذ وجود القوة العاقلة لا يعني الاستفادة منها، كما أشار اللَّه إلى ذلك في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾. إذًا فالجانب الأهم في كتاب اللَّه هو جانب الفهم عن اللَّه ورسوله، ومن ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله ـ جل

---

(١) المفردات (٣٤١، ٣٤٢).

(٢) انظر المفردات (٣٤٢).

شأنه ـ: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٦، النساء: ٧٦، الأنعام: ٣٢، الأعراف: ١٦٩، يونس: ١٦، هود: ٥١، الأنبياء: ١٠، ٦٧، المؤمنون: ٨٠، القصص: ٦٠]، وقوله ـ جل جلاله ـ: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله ـ جل علاه ـ: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

وقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣، الحجرات: ٤].

وقوله: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤].

وبذكري لهذه الآيات يتبين لك صدق ما قد أخبرتك به من أنَّ استعماله في العلم والفهم أكثر من استعماله في القوة العاقلة، أو الملكة العقلية. وهذان المعنيان في القرآن لم يخرجا عن معنى العقل في اللغة العربية. ويتبين مما تقدم أنَّ العقل صفة مِنَ الصفات، فهو عرض مِنَ الأعراض، سواء كان هو القوة العاقلة، أو العلم، أو الفهم، لأنها ليست أمور مستقلة بذاتها، بل هي تقوم بالأشخاص والذوات، وهذا هو مدلول الاستعمال القرآني، وبذلك يبطل قول من جعله جوهرًا مِنَ الجواهر؛ لأنَّ خصائص الجوهر قيامه بذاته عند من قال به، والعقل ليس كذلك.

❑ العقل في السنة النبوية:ـ

لم أجد في الكتب التي لها عناية بمعاني ألفاظ السنة استعمال كلمة عقل، غير ما أشار إليه بعض أهل العلم بوروده في أحاديث موضوعة[1]، كلها تدل على أنه جوهر مِنَ الجواهر، وغير إطلاق العقل على

---

(١) انظر المنار المنيف (٣٨)، انظر روضة العقلاء (١٦).

الدية من باب تسمية اسم المفعول بالمصدر(١).

❑ **موقف الاسلام مِنَ العقل(٢):-**

ويتبين موقف الإسلام مِنَ العقل في الخطوات التالية:

أولًا: توجيه الخطابات الشرعية إلى العقلاء دون غيرهم، كما في قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاث، وذكر منها: والمجنون حتى يعقل**»(٣).

ثانيًا: الإشادة بالعقل كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد:١٧].

ثالثًا: ذكر عدد مِنَ العمليات العقلية: كالتدبر، والتذكر، والتفكر، والتعقل كما في قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد:٤، الروم: ٢٤]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤].

رابعًا: أمره بالنظر والتأمل الذي هو أهم وظائف العقل كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧- ٢٠].

خامسًا: ذم من لم يستعمل عقله فيما ينفعه كما قال ـ تَعَالَى

---

(١) انظر النهاية (٣/٢٧٨).

(٢) انظر العقائد الإسلامية (١٩- ٢٣)، انظر الثقافة الإسلامية (٣٠٥- ٣١١)، انظر منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله (١/١٠٥- ١٠٧).

(٣) رواه أبو داود في سننه (٢/٢٢٧، ٢٢٨)، ابن ماجة في سننه (١/٦٥٨)، رقم الحديث (٢٠٤١)، وأحمد في مسنده (١/١٤٠، ١٥٥) (٦/١٠٠، ١٠١، ١٠٤).

- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

سادسًا: إنكاره على من لم يستعمل عقله، واحتقاره لهم، وازدرائه بهم كما قال: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام:٤].

سابعًا: ذمه للتقليد لما فيه من سلب العقل وظيفته، وتعطيله عن مهمته، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

ثامنًا: توسيع دائرة النظر والتأمل لا في الآيات المشهودة الكونية فقط، بل وفي الآيات المقروءة الشرعية، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [النساء: ٨٢].

تاسعًا: مطالبته المسلم معرفة الحق بالبرهان والدليل، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، وقوله في ذم من اتخذ إلهًا من دونه ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧].

عاشرًا: استعمال القرآن لعدد مِنَ البراهين الجارية على موازين العقول، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتركيبه أنْ يقال: لو كان فيهما إله إلا الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا، إذًا فليس فيهما إله إلا الله، وهو من نوع القياس الاستثنائي، وقوله: ﴿أَمْ

خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وتركيبه: أنَّ الفروض ثلاثة:

الفرض الأول: أنْ يكون خلقوا أنفسهم وهو ممتنع.

الفرض الثاني: أنْ يكونوا أوجدوا بلا خالق وهو ممتنع.

الفرض الثالث: أنْ يكون لهم خالق أوجدهم وهو اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو المطلوب إثباته، وهو ما يسمى بالسبر والتقسيم.

الحادي عشر: ذم اتباع الهوى الذي هو أحد الأمور التي تسلب العقل فائدته، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم: ٢٩]، وقوله: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩].

الثاني عشر: الإشارة إلى محدودية طاقة العقل وقدراته، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وأما علم اللَّه فهو الشامل لجميع ما كان وما يكون كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

الثالث عشر: بيان الجوانب التي لا مجال للعقل في النظر فيها؛ لأنَّ النظر في ذلك لا يمكن أنْ يصل فيه العقل إلى نتائج مفيدة؛ وذلك لعدم دخوله في حدود ما يدركه ويفهمه ويحيط به، ويمكن حصر ذلك فيما يلي:

الأول: الذات الإلهية، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

الثاني: حقائق الأسماء والصفات؛ لأنها فرع العلم بالذات، وإذا امتنع عليه إدراك حقيقة الذات، امتنع تبعًا لها إدراك حقائق الأسماء والصفات.

الثالث: القدر، ولذلك لفت النبي ﷺ نظر أصحابه إلى ما يلزم المكلف

منه بقوله: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[١].

الرابع: الغيب، ونريد به الغيب المطلق، لأنَّ طريق الأحكام العقلية الحس الظاهر والباطن، فإذا عدم ذلك كانت أحكام العقل عندئذ فاسدة؛ لأنها الأصل التي نبني عليها أحكامه.

الخامس: مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا الله، كما قال - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان:٣٤].

❑ اختلاف الناس في الاحتجاج بالعقل:-

اختلف الناس في الاحتجاج بالمعقولات على ثلاثة أقوال:-

القول الأول: قول من غلا في الاحتجاج بالمعقولات، ووثق بها حتى قدمها على الحس ونصوص الشرع، ووجه قوله بأنَّ المحسوسات تحتمل الخطأ فهي ظنية، والنصوص تحتمل المجاز، والتخصيص، والنسخ فهي كذلك ظنية، ودلالة المعقولات قطعية، وعليه فتقدم المعقولات على الحس ونصوص الشرع[٢].

القول الثاني: قول من جفا، ورد المعقولات الصحيحة الصريحة بما ظنه سمعيًا أو حسيًا[٣].

القول الثالث: قول من توسط فأثبت المعقولات الصحيحة الصريحة، وقال بامتناع التعارض بين العقل الصريح والشرع الصحيح؛ لأنَّ الحق الثابت لا ينقض بعضه بعضا، بل يصدق بعضه بعضا[٤]، كما قال -

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١٣/٥٢١)، رقم الحديث (٧٥٥٢)، ونحوه حديث رقم (٧٥٥١)، كتاب (٩٧)، باب (٥٤) (١١/٤٩٤)، رقم الحديث (٦٦٠٥)، كتاب (٨٢)، باب (٤)، ومسلم بشرح النووي (١٦/١٩٧، ١٩٨)، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي.

(٢)، (٣)، (٤) انظر الجواب الصحيح (٣/١٣٢، ١٣٣)، انظر أصول الدين للرازي (٢٥).

تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْحُبُكِ ۝٧ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٧ـ ٩]، [فما علم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما علم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول](١)، وهو قول ابن تيمية واختياره.

وبالمقارنة بين هذه الأقوال الثلاثة يتبين لنا أنَّ القول الأخير هو الراجح، ووجهه أنَّ العقل الآدمي أضعف من أنْ تكون أحكامه أقوى من نصوص الشرع؛ لأنَّ أحكام العقل ذاتها مبنية في الأصل على الحس، وإذا كان الحس يمكن خطأه فلا يفيد القطعية، فإنَّ العقل من باب أولى، إذ ما بني على الظني فهو ظني(٢).

ومن وجه آخر: إنَّ العقل يتبع الآدمي في ضعفه، وجواز العدم والخطل، والخطأ عليه، فما جاز على الإنسان جاز على عقله، فلا تعارض به أحكام الحس الصحيح، والشرع الصحيح المنزل من عند الله(٣).

ومن وجه آخر: إنَّ احتمال النص يكون بالنسبة للنص الواحد، وأما إذا تضافرت النصوص على الدلالة، فإنَّ النص يفيد القطعية من جهة قيام التعدد مقام المخبرين في الدلالة على التواتر، فلا يكون العقل أقوى منه.

ومن وجه آخر يقال: إنَّ احتمال النص لا بد له من دليل، فلا يمكن أنْ ترد النصوص هكذا جزافًا لمجرد إمكان الاحتمال، ولذا فإنه يمكن أنْ تبطل أحكام العقل بمثل ذلك لاحتمال خطئه في الحكم وهو أمر ممكن، وما دام الإمكان قادح في دلالة النص الشرعي، فالعقل من باب أولى، فلا يستقيم حينئذ دليل إلا والاحتمال متطرق له، والاحتمالات لا تنتهي.

---

(١) انظر الجواب الصحيح (١٣٢/٣، ١٣٣)، انظر أصول الدين للرازي (٢٥).
(٢) انظر نقض المنطق (٢٠٣).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧٩/٤).

ومن وجه آخر: فإنَّ دلالة العقل على الكليات، ودلالة النص على الكليات والجزئيات، فهو أقوى من العقل مِنَ جهة الدلالة، وأقوى منه من جهة الثبوت، لأنه وحي اللَّه إلى رسله، وهم لا ينطقون عن الهوى، إنْ هو إلا وحي يوحى[١].

ووجه آخر: إنَّ المعقولات منها ما هو بدهي فطري، فلا يعارضه نص ولا حس البتة، ومنها ما يخالفه فيه أكثر العقلاء: كبقاء الأعراض ونحوها، فهذه لا يمكن أنْ تعارض النص فضلًا عن مخالفة أكثر الناس فيها[٢].

❑ **العقل عند ابن تيمية:ـ**

يعتبر ابن تيمية العقل عرض مِنَ الأعراض، أي: أنه صفة في الإنسان، لا أنه جوهر قائم بنفسه كما تقوله الفلاسفة، وهو عنده غريزة مِنَ الغرائز الإنسانية، يحصل بها إدراك الحق ونبذ الباطل[٣]، ويطلق العقل عنده على أحد معنيين[٤]:ـ

أحدهما: القوة التي تعقل بها الأشياء سواء كانت علومًا أو أعمالًا، وهو قول السلف الصالح كما نسبه لهم ابن تيمية.

الثاني: يطلق على نفس هذه العلوم والأعمال الحاصلة بتلك القوة أو الملكة الغريزية، ويكون المقصود العمل بموجبها، ومستنده في ذلك ما تقدم من دلالة اللغة، فإنَّ العقل هو مصدر عقل يعقل عقلًا، وهو يؤيد هذه

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣١٧).

(٢) انظر الجواب الصحيح (١٣٣/٣).

(٣) انظر المسودة (٥٥٦، ٥٥٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٢/١)، انظر الصفدية (٢٥٨/٢)، انظر علم الحديث (٤٦٦).

(٤) انظر الاستقامة (١٦١/٢، ١٦٢)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩)، انظر الجواب الصحيح (٢١٩/٣: ٢٢٠).

الدلالة اللغوية بالدلالة الشرعية[١] على ذلك كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، وقوله ـ جل شأنه ـ ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، وهو يستند بهذه الآية الأخيرة في أنَّ محل العقل هو القلب[٢].

ويشير إلى أنَّ السبب الداعي للغلط في مسمى العقل هو الخلط بين معنى العقل عند المسلمين ومعناه عند اليونان[٣]، وينص ابن تيمية بأنَّ العقل بمعنى الغريزة أو القوة العاقلة هو مناط الأمر والنهي ومتعلقهما[٤].

❑ خصائص العقل عند ابن تيمية:ـ

ويرى ابن تيمية أنَّ للعقل خصائص مهمة لا يخرج عمله عنها، ويمكن حصرها فيما يلي:ـ

أولًا: إدراك الأحكام الكلية، وذلك عن طريق توسط إدراك الجزئيات، فإنَّ الإنسان يدرك الأمور الجزئية عن طريق استقرائها في الوجود الخارجي، ثم بعد ذلك يأتي دور العقل بإدراك الروابط العامة بينها، وعمله هذا ذهني محض لا وجود له في المحيط الخارجي عن تصورات العقل، وهذا أمر معلوم لمن تدبر كافة العلوم الإنسانية، فإنَّ أحكامها العامة، وقواعدها الكلية، وضوابط أبوابها إنما تعتمد على تتبع الجزئيات؛ ولذا

---

(١) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٢).

(٢) انظر الاستقامة (٢/١٦١).

(٣) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/١٧، ١٩).

فكلما كان تصور الإنسان للوجوه والنظائر أكثر، كلما كانت أحكامه العامة أصدق، ومعرفته بها أكمل، أما إدراك الجزئيات فهو إدراك خاص، وإذا قيل إنَّ جوف الإنسان يكون ساخنًا شتاء، وباردًا صيفًا، فإنه لم يدرك إلا ما يخصه هو عينًا، أما هذا التعميم فهو من حكم العقل، وقد بنى ابن تيمية على ذلك أمرًا يتعلق بما يكتسبه الإنسان من أحكام عقله، فهو لا يدرك إلا الأمور المجملة، أما تفاصيل الأشياء فهي من خواص الحس الظاهر والباطن من جهة فيما يدخل في نطاقه، ومن جهة أخرى هي من خواص الشرع مطلقًا، كما أنه يبني على ذلك عدم صحة الاستدلال بالإمكان الذهني على الإمكان الخارجي؛ وذلك لأنه مبني على التلازم بينهما، وليس الأمر كذلك، فإنَّ الذهن قد يتصور المستحيلات، ويتخيل الممتنعات التي لا يمكن أنْ يكون لها وجودًا خارجيًا. وهو يقرر أنَّ العلاقة بين الكليات الذهنية والجزئيات الخارجية هو قياس الجزئيات بعضها على بعض، بحيث يقاس ما لم يعلم بما يعلمه بواسطة إدراك الروابط بين الجزئيات(١).

ثانيًا: معرفة التماثل والاختلاف.

فإنَّ من أعظم خصائص العقل عند ابن تيمية: إدراكه للتماثل والاختلاف عن طريق إدراك الجزئيات، والمقارنة بينها للتوصل إلى نقاط الاتفاق والاختلاف بينها، ومن ثم إصدار الأحكام إما بالتعميم بين جزئيات، أو تخصيص بعضها بحكم خاص(٢)، يقول ابن تيمية عن ذلك: [فإذا رأى الشيئين المتماثلين على أنَّ هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحدًا: كما إذا رأى الماء، والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣١٧، ٣٢٢، ٣٦٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٣٦٨).

حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما](١).

ويرى أنَّ هذا هو الاعتبار الذي أمر اللَّه به في قوله: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، أي: اعتبروا النظير بنظيره عن طريق إدراك الجوامع المشتركة بين الأشياء، أو إدراك ما يدل عل الاختلاف الموجب اختصاص كل جزئية بحكمها الخاص بها، ويطلق على هاتين العمليتين قياس الطرد والعكس، فقياس الطرد بالنسبة للتماثل، وقياس العكس بالنسبة للتخالف(٢).

ويقول عن ذلك: [وما أمر اللَّه به مِنَ الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنه إذا أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان مِنَ الاعتبار الذي يعلم أنَّ من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسل حذرًا مِنَ العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أنَّ من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا قياس العكس، وهو المقصود مِنَ الاعتبار بالمعذبين، فإنَّ المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهذا وهذا، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٤](٣).

وأنت تدرك مما تقدم أنَّ معرفة التماثل والاختلاف عنده لا يكون إلا بتوسط الحس الظاهر أو الباطن، وأنَّ العقل لا يستقل بإدراك ذلك كله بدونه، وهو يجعل ذلك من الميزان الذي أنزله اللَّه على رسله؛ لأنَّ معرفة ذلك داخل في مسمى العدل الذي أراد اللَّه وأمر به(٤).

---

(١)، (٢) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٣) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٤) الرد على المنطقيين (٣٦٨، ٣٦٩).

وينص على أننا لولا ذلك لما أمكننا الوصول إلى شيء مِنَ المعارف الإنسانية؛ إذ عمدتهم في الإدراك على قياس الغايب على الشاهد، ولولا ذلك لم يكن لأحد أنْ يؤصل قاعدة كلية أو أصلًا عامًّا، فإنا لا نشهد إلا ريًّا معينًا، وشبعًا معينًا، وعن طريق إدراك التماثل بين ما علمناه وما لم نعلمه نصل إلى أحكامنا الكلية على الأشياء، قال - رحمه اللَّه -: [فكان علمهم بثبوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو: أنَّ هذا النوع موجود][1].

ويضرب لذلك الأمثلة القرآنية، ففي باب الاختلاف والفرق يذكر قوله - تعالى -: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقوله - جل شأنه -: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقوله - سبحانه -: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص:٢٨].

وفي باب التسوية بين المتماثلات قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟﴾ [البقرة: ٢١٤].

ثالثًا: أنْ يعلم الإنسان عن طريق العقل ما ينفعه وما يضره، حتى يمكنه الفعل أو الترك، فإنَّ الحسن هو النافع، والقبيح هو الضار.

ووجه ذلك عنده: أنَّ ذلك من أعظم ما يتفاضل فيه العقلاء، فهو يستبعد كون الإنسان عاقلًا مع عدم إدراكه ما ينفعه أو يضره، بل إنَّ مما تميل له نفوس العقلاء وتستطيبه الميل إلى من يتصف بالصفات الجميلة، وينفر عمن يتصف بالصفات القبيحة، فذاك يميل الإنسان إلى سماع

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٧٠).

كلامه ورؤيته، وذاك ينفر من كلامه ورؤيته، فهو يستدل بالواقع على تقرير هذه الحقيقة الناصعة الواضحة، ولا دليل أقوى من الوقوع فهو لا يقبل الارتفاع ولا الإنكار، بل هو ملزم باتفاق العقلاء، ومن هاهنا جرى ربنا على بيان مفاسد المعاصي والآثام بما قصه لنا من آثارها العاجلة والآجلة، كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢] مثالًا للغيبة والتنفير من حال صاحبها، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مثالًا للمنافقين والتنفير من أفعالهم[١].

❑ **موقف ابن تيمية مِنَ المسلك العقلي:ـ**

يرى ابن تيمية أنَّ المسلك العقلي حجة في باب العقائد، إلا أنه يجعله مسلكًا تبعيًّا لا أصليًّا، فهو تابع للنص في جميع أحكامه، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله: [فإذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه، وقدر أنَّ في العقل ما يوافق ذلك لم يضر ذلك، وإنْ كان قد يستغنى عنه، فلا يطعن في صحته الاستغناء عنه][٢]. وهو يذهب إلى تسميته «**بالميزان**»، وينص على أنه من الحق الذي أنزله اللَّه ويفسره [بالأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين][٣].

ولا يعتبر في صياغتها طريقة معينة، وقد عبر عن ذلك بقوله: [وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر اللَّه في كتابه، وليست مختصة بمنطق اليونان، وإنْ كان فيه قسط منها][٤].

---

(١) انظر الجواب الصحيح (٣/١٣٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٦، ١٣٧)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/٣٥)، انظر الرد على المنطقيين (٢٦) (٣٢٣) (٣٦٨)، انظر نقض المنطق (٢٠٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٩).

(٣)، (٤) الرد على المنطقيين (٣٨٣).

وقال: [وكذلك أنزل اللَّه ـ سبحانه ـ الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به، عرفت القلوب ذلك فأنزل اللَّه على القلوب مِنَ العلم ما تزن به الأمور؛ حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع مِنَ الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك كما وضعت موازين النقدين وغير ذلك، وهذا من وضعه ـ تَعَالَى ـ الميزان، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧- ٩][(١)]، فالميزان في الآية عند ابن تيمية هو ما يمكن أنْ توزن به العقائد، والأفكار فيعرف به الحق مِنَ الباطل منها، وهذا يتضمن العدل، فالميزان والعدل عنده متلازمان[(٢)]. ويرى ابن تيمية أنَّ الأصل في الميزان العقلي، والأكمل في الدلالة عليه هو صيغ التمثيل التي تتضمن القدر المشارك بين الأشياء، أو هو الجامع بينها[(٣)]، ومع أنه قرر حجة العقل، وإمكان تحصيل العلوم عن طريقه، إلا أنه لا ينفي عنه إمكان الخطإ، بل إنه يحذر مِنَ الاتكال عليه فيقول [فمن اتكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته خذل][(٤)]، ومنطقه هذا قد يستفاد منه التناقض في النظر، ولكن من نظر إلى مجموع كلامه بعلم وبصيرة، ظهر أنَّ مراده بذلك ألا يكون العقل هو وحده المعتمد عنده بحيث يقدمه على ما سواه مِنَ الأدلة، بل لا بد من عرض ما دل عليه على الشرع حتى يعرف الحق فيقر، ويعرف الباطل فيرد.

ووجه خطإ العقل عنده أنَّ عمدة العقل إما أنْ تكون قضايا الحس، والخطأ عليها غير ممنوع فيكون العقل كذلك، وإما أنْ تكون عمدته على

(١)، (٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٤).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣٤/٩).

القضايا الفطرية، وهي ممكنة التغيير بسبب العوارض التي تعرض لها فتفسدها، فيكون العقل كذلك؛ إذ ما دام بني على ما يمكن خطؤه، أمكن خطؤه هو من باب أولى لأنَّ الفرع أولى بالحكم مِنَ الأصل، وما جاز على الأصل جاز على الفرع.

وهو ينص على أنه لا يتصور استغناء العقل عن الحس في بناء أحكامه[١]، كما أنَّ الأمور العقلية خاضعة للفطرة، فلا تتوقف على وضع شخص معين، أو تقليد أحد في عقلياته، لاشتراك سائر البشر في إدراكها، ويظهر من موقفه هذا أنه يشترط في موازين العقل موافقتها للفطرة، فتكون مخالفة الفطر دليل على فسادها[٢].

وهو ينص على أنَّ أنبياء اللَّه ورسله قد جاءت بما يحتاج له الناس من دلالة على الطرق العقلية الصحيحة، وزادت على ذلك بالبيان التفصيلي مما يعجز البشر عن العلم به عن طريق عقولهم، فالعقول تدرك الأمور المجملة، وأما التفصيل فهو من خصائص الشرع، ولذا فإنَّ العقل لا يكون دليلًا يستقل بإثبات الأمور الإلهية وما يتعلق باليوم الآخر، بل لا يمكن معرفة هذه الأمور على التفصيل إلا من طريق الشرع، وإنْ كان قد يدرك ذلك إدراكًا إجماليًّا[٣].

وابن تيميـــة مع تقريره لما تقــدم لا ينسى أنْ ينبهنا على أمر هام، بل هـــو في غاية الأهمية، وهـــو: أنَّ الميزان العقلي الذي أنزله اللَّه ليس هو ما قرره فلاسفة اليونان من طرقهم العقلية، وأفكارهم المنطقية، بل هي شيء آخر، ويبين غلط من ظن ذلك مِنَ المتكلمين، ومن نسب إلى

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٦٨)، انظر نقض المنطق (٢٠٣).
(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٣) (٢٦).
(٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٣، ٣٢٤).

الفلسفة مِنَ المنسوبين للإسلام، وذلك من وجوه[1]:

أولًا: أنَّ المسلمين ما زالوا يستعملون الموازين العقلية قبل أنْ يسمعوا بمنطق اليونان، وإنما عرفت الموازين العقلية اليونانية بعد تعريب الكتب الرومية.

ثانيًا: أنَّ المنطق الأرسطي وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، وأما الميزان الإلهي فإنَّ اللَّه أنزله مع كتبه، وعلى جميع رسله، وقبل أنْ يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى وغيرهم.

ثالثًا: أنَّ نظار المسلمين بعد التعريب ومعرفتهم به ما زالوا يعيبونه ويعيبون من يستعمله، ويذمونه ولا يلتفتون له ولا إلى أهله، ولا يستعملون موازينهم العقلية لا في عقلياتهم ولا في شرعياتهم، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ العقل لا يفيد حصر الأشياء إلا بواسطة الإحاطة بالأفراد؛ لأنَّ الحصر فرع الإحاطة، فإذا لم يحط بالأفراد، فلم يستطع أنْ يحكم عليها لا نفي ولا إثبات، ولا تعميم ولا تخصيص، وهكذا الأمر بالنسبة للملازمة قبل إدراك وجه اللزوم، فإنَّ العقل لا يمكنه الحكم بها ما لم يدركه؛ لأنه يمثل العلاقة بين اللازم والملزوم، وبإدراك العقل هذه العلاقة، يمكنه عندئذ أنْ يلازم بينهما، وهذا لا بد منه لإمكان تصور اللزوم، إذ مِنَ الممكن أنْ تكون العلاقة هي المقارنة فقط في المكان أو الزمان، وهي ليست مقتضية للتلازم.

● موقف ابن تيمية مِنَ الأقيسة العقلية:

يرى ابن تيمية أنَّ كل قياس عقلي لا بد فيه مِنَ التلازم الذي هو القدر المشترك، أو الوصف الجامع بين الأشياء، ويدل عليه قوله: [والمقصود أنَّ

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٧٣، ٣٧٤).

الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أنَّ هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم، ولا يصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أنَّ كذا لا بد له من كذا، وأنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا، فقد علم اللزوم][١].

ومن هذا نعلم أنَّ ابن تيمية لا يهتم كثيرًا بصورة القياس وكيفية تركيبه كما يهتم به المناطقة، بل ما دام اللزوم موجودًا فبأي صورة أو شكل ركب القياس العقلي فهو قياس صحيح ومفيد ما دام اللزوم صحيحًا.

ويرى أنَّ إفادة القياس للظن واليقين تابعة لمادة القياس لا إلى صورته، وما اعتبر المناطقة من قولهم: أنَّ قياس التمثيل يفيد الظن، وقياس الشمول يفيد اليقين، إنما هو راجع لاصطلاح عندهم اعتادوه لا إلى واقع الأمر وحقيقته، فإذا كانت المادة يقينية أفاد اليقين، وإذا كانت ظنية أفاد الظن[٢]، ويعتبر قياس التمثيل هو الأصل في الأقيسة العقلية، ووجه ذلك ما تقدم من أنَّ عمدة الأحكام العقلية على إدراك الجزئيات بواسطة الحس الظاهر أو الباطن، وبناء على التجربة الحسية يعمم العقل أحكامه أو يخصصها، أو يقرر الجزئيات، أو يجمعها، أو يفرقها وهكذا.

ويرى أنَّ الحد الأوسط وهو الجامع المشترك في قياس الشمول هو عينه الجامع المشترك في قياس التمثيل، وهو العلة الجامعة، أو الوصف الجامع، وهذا القدر هو محل التلازم في القياسين[٣].

كما أنه ينص على أنَّ قياس الشمول يمكن أنْ ينقلب بناء على ذلك إلى قياس تمثيل، وبناء عليه فلا حاجة إلى قياس الشمول لإغناء قياس التمثيل عنه، ويعتبر قياس التمثيل أتم وأكمل في البيان من قياس الشمول، وأنه لا بد في

---

(١)، (٢) انظر الرد على المنطقيين (٢٥٢).

(٣) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٤٨- ٥١).

كلا القياسين من قضية كلية هي الحد الأوسط في قياس الشمول، والمناط، والوصف، والجامع في قياس التمثيل[1].

قلت: والذي يظهر لي أنَّ ما قاله ابن تيمية فيما تقدم منضبط إلا في أمور هي:-

أولًا: أنَّ كون أحد القياسين يمكن أنْ ينقلب إلى الآخر لا يعني الاستغناء عن أحدهما؛ لأنَّ ذلك تقسيم اصطلاحي، ولا مشاحة في الاصطلاح، ما دام لم يترتب عليه خطأ، والأمر هنا كذلك، فأي خطإ يترتب على تقسيم القياس إلى قياس شمولي وتمثيلي، وأنَّ اتفاقهما في الجامع لا يمنع الاصطلاح من تسميته في قياس الشمول حدًّا أوسطًا، وفي قياس التمثيل جامع ومناط وقدر مشترك، وحتى اتفاقهما في وجوب وجود القضية الكلية فيهما لا يقدح في هذا التقسيم.

ثانيًا: أني لا يظهر لي أي محظور في التقيد بصورة الأقيسة المنطقية؛ لأنَّ ذلك اصطلاح صحيح، ولو جاز أنْ ترفض الاصطلاح هنا؛ لأمكن أنْ ترفض في كل علم، وعندئذ تضيع حقائق العلوم وطرق ترتيبها الذهنية، وعليه فلا أرى أنَّ تركيب القياس على صورة معينة له تأثير على العقيدة أو غيرها، وغايته أنه اصطلاح.

ثالثًا: أنَّ كون هذا الاصطلاح من عمل اليونان لا يجعلنا نرفضه، بل لا يظهر لي مانع في الاستفادة من علم الغير ما دام لا ضرر في ذلك على عقيدة ولا دين، ولا يضره أنَّ الأنبياء لم تأت بصورته، وأنَّ الميزان العقلي الشرعي أنزله اللَّه قبل ذلك، فإنَّ هذا ليس دليلًا على فساد تركيب القياس المنطقي، فإنَّ سبق الشيء ليس دليلًا على بطلان لاحقه.

رابعًا: أنَّ إمكان استعماله في حق المبطل والمصيب لا يصلح أنْ يكون

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٣).

دليلًا على فساده، فإنَّ ذلك لا دخل له في صورة القياس وتركيبه، بل هو راجع إلى غلط في تركيب المستدل، وليست الأقيسة المنطقية مسئولة عنه.

خامسًا: أنَّ إدراك ابن تيمية للزوم الجامع المشترك في نوعي القياس المنطقي، فإنه لا ينفي وجود جامع مشترك آخر غيره حتى تتوقف صحة القياس على إدراك اللزوم فقط.

سادسًا: أنَّ إثبات ابن تيمية كون قياس التمثيل أشمل وأكمل في الدلالة والبيان لا ينفي وجود قياس الشمول، ولا دلالته على المطلوب، ولا إفادته له، فلا تلازم بين إثبات كمال قياس التمثيل، وكون الشمول أقل منه في ذلك.

سابعًا: أننا ننازعه في كون إفادة اليقين في القياس ملازمة لمادته، ولا تتصور انفصال صورة القياس عن مادته.

ثامنًا: أنَّ الاستدلال إما أنْ يكون استدلالًا بكلي على جزئي، فهذا هو قياس الشمول، أو استدلالًا بجزئي على جزئي وهو قياس التمثيل، وهو حصر تام فلا وجه لبطلانه، ولا يقال أنَّ هناك قسم ثالث وهو الاستدلال بالكلي على الكلي؛ لأنَّ القواعد لا تكون دليلًا لبعضها، ولا ينبني بعضها على بعض، ولو كان الأمر كذلك للزم أنْ يكون أحدهما ضابط والآخر قاعدة، والقاعدة لا تختص بباب بعكس الضابط، فهو مختص ببعض الأبواب، فيرجع الأمر إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي.

• نقد ابن تيمية للطريقة القياسية العقلية:

وقد وجه ابن تيمية النقد للطريقة القياسية من وجوه نذكر أهمها[1]:

أولًا: أنَّ من سلك الطريقة القياسية بأي شيء علم أنها محصلة للعلم والمعرفة، إذ ليس عنده إلا الإخبار عن اتخاذ غيره هذه الطريقة في

(١) انظر الفتاوى (٢/٦٩- ٧٤).

الوصول إلى العلم والمعرفة؛ وهذا الأمر ليس له خصوصية بالعلم الإلهي، فإنَّ جميع العلم يقوم على مسلمات إلى أنْ تتبرهن، ولا يكون ذلك دليلًا إلا إذا استلزم المدلول.

ثانيًا: أنَّ سالك هذه الطريقة القياسية لا يعلم بوصوله إلى الحق إلا إذا حصل المطلوب، وأما قبل ذلك فهو جاهل بالعاقبة.

ثالثًا: أنَّ الإقرار باللَّه قسمان؛ نظري وإيماني، فالأول الاعتراف بوجود الله، وهذا لا يحتاج إلى الطريقة القياسية في الوصول إليه؛ لأنه أرسخ المعارف الإنسانية، وأما الإيماني وهو الإقرار بالرسول، فأدنى نظر فيما جاءت به الرسل وأحوالهم يوصل إلى العلم بالنبوة، وهو أقوى مِنَ الطريقة القياسية ويحصل اليقين بخلاف هذه الطريقة.

رابعًا: أنَّ العلم بصدق الرسول ملزم بالرجوع إليه في الأمور الإلهية، فلا يحتاج إلى بيان بعد بيانه.

خامسًا: أنَّ أكثر من سلك هذه الطريقة ضل سبيل الوصول إلى الحق، ولم يهتد إلى الطريقة النبوية الإيمانية؛ لأنَّ النظر في الدليل العقلي يفضي إلى المدلول، وأما النظر إذا كان في آيات اللَّه فهو يفضي إلى الإيمان به.

سادسًا: أنَّ الطريقة القياسية ليست باطلًا مطلقًا، فقد توصل إلى حق لكنه ليس الحق الواجب، بل كثيرًا ما يقترن بذلك الحق باطل، وأكثر ما يوصل إليه معرفة مجملة.

سابعًا: أنَّ هذه الطريقة لا توصل لا إلى إثبات موجود واجب، ولا إلى أنه هو الله؛ لأنَّ العلم القياسي لا يفيد بنفسه معرفة حقيقة شيء مِنَ الأشياء الموجودة[(١)].

وبيان ذلك: إنَّ هذه الطريقة مقدمات جامعة تتناول المطلوب وتتناول

(١) انظر الفتاوى (٢/٩٠).

غيره، بمعنى أنها لا تمنع دخول غير المطلوب في معناها، وإنْ لم يكن موجودًا في خارج الذهن، فهي لا تتناول المطلوب بخصوصية، بل تدل على القدر المشترك بين المطلوب وغيره، فهي لا تدل على الإيمان بالله، بل تدل على القدر الجامع المشترك بين اللَّه وغيره، فلم يعرفوا اللَّه بخصوصه، بل اعتقدوا فيه القدر المشترك بينه وبين غيره فكانوا بذلك مشركين[١].

ثامنًا: أنَّ العلم بالقضية الكلية العامة إما ألا يحصل إلا بقياس، وإما أنْ يحصل بدونه، فعلى التقدير الأول يلزم ألا تعلم القضية العامة إلا بقضية عامة أخرى إلى ما لا نهاية، فيلزم منه التسلسل في المؤثرين وهو باطل، وهو بين مما تقدم من أنَّ القياس لا بد وأنْ يبنى على قضية عامة هي القدر المشترك فيه، وبذلك يثبت التقدير الثاني وهو: أنَّ إدراك القضايا الكلية يحصل بغير قياس وهو المطلوب إثباته، وإذا تمكنا مِنَ العلم بها بغيره، أمكن علم غيرها بدونه[٢].

تاسعًا: أنَّ كون القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي، يعود إلى اختلاف الأشخاص في قوة ما يقوم بنفوسهم نحو القضايا، فمن علم منهم القضية بغير دليل كانت بديهية عنده، ومن علمها بنظر وتأمل وبحث كانت نظرية عنده، وهذا ما لا يقول به القائلون بالقياس المنطقي، فإنهم يبنون القياس على أساس كون المقدمات مسلم بها بدون دليل، وإذا قدر أنْ لم تكن المقدمات بديهية في نظر المستدل، بل أعطيت له على أساس أنها بديهية وسلم بذلك، فإنَّ النتيجة التي يتوصل إليها لا تكون يقينية[٣]، وبهذا يبطل ابن تيمية القياس المنطقي من أصوله وجذوره.

قلت: ومما تقدم من هذه الوجوه يتبين لنا مدى استقامة أصول ابن تيمية

---

(١) انظر الفتاوى (٢/٦٠، ٦١).

(٢)، (٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٦٣).

في نقده للقياس المنطقي، وصحة دعواه بأنه لا يمكن أنْ يوصل إلى علم، ونحن نضم صوتنا لصوته لما نرى في حجته من قوة، مع سلامتها مِنَ القوادح، ولو كانت هذه الأقيسة موصلة للحق، لكان أولى الناس بها السلف الصالح، أما وأنهم قد أهملوها وذموا أهلها، فذلك من أعظم الأدلة والبراهين على عدم إيصالها للمطلوب.

موازنة ابن تيمية بين الطريقة القياسية والطريقة القرآنية العقلية:-

وقد توج ابن تيمية كلامه في نقد الطريقة القياسية ببيان الفرق بينها وبين الطريقة القرآنية العقلية، وفي بيانه هذا أوضح أنَّ هناك بونًا شاسعًا بين الطريقتين، وبناء على ذلك يتضح خطأ القائلين بأنَّ القرآن الكريم يوافق الطريقة القياسية المنطقية، وقد حصر الفروق في الأمور التالية[1]:-

أولًا: أنَّ الطريقة القرآنية جامعة بين العلم والعمل، والخبر والطلب على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية؛ فإنَّ القياس لا يفيد أكثر من مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبعه عمل أم لا، والقياس ترجع إفادته لليقين إلى مادته، سواء كانت مقدماته مشهورة أو مسلمة أو لم تكن، وهو حينئذ يسمى - اصطلاحًا - برهان، وإنْ كانت مشهورة أو مقبولة سمي خطابة، ولا فرق بين أنْ تفيد يقينيًا أو لم تفده، وهو حينئذ مفيد للاعتقاد والتصديق الذي هو وسط بين اليقين والظن، وليس الظن دون اليقين؛ إذ ليس كونها مشهورة مانع من أنْ يكون مفيد لليقين، ثم بعد ذلك إنْ عرف أنها مفيدة لليقين كانت يقينية، وإنْ عرف أنها لم تفد اليقين أفادت الظن، وإنْ لم تشعر النفس بواحد منهما فهو الاعتقاد المجرد، الذي لا يثبت له يقين ولا ينفي عنه.

(١) انظر الفتاوى (٢/٤٤، ٤٨).

ثانيًا: أنَّ الناس على ثلاثة أقسام:

أ ـ معترف بالحق وعامل به، فهذا صاحب الحكمة.

ب ـ معترف بالحق غير عامل به، فهذا صاحب الموعظة الحسنة، يوعظ حتى يرجع للحق ويعمل به.

ج ـ لا يعترف بالحق ولا يعمل به، فهذا صاحب الجدل بالحسنى، وإنما خص الجدل بالتي هي أحسن لأنه مظنة الغضب، فوصف بالحسنى لتحصل به المنفعة الكاملة بغاية الإمكان.

ثالثًا: أنَّ كلام اللَّه حق ويقين، ولا يدخل فيه ما يمتاز به الخطاب والجدل عن البرهان من كون المقدمات فيها مشهورة أو مسلمة غير يقينية، بل إذا اشتمل القرآن عليها فإنه لا يأتي فيه إلا ما يدل على اليقين، والقرآن لا يشتمل إلا على الطريقة البرهانية، وإنْ كانت خطابية وجدلية مع كونها برهانية، وهذه الأقيسة القرآنية هي الغاية في دعوة الخلق إلى الحق، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩]، والمثل هنا هو القياس، وقد اشتمل القرآن على خلاصة الأقيسة التي توجد في كلام العقلاء مِنَ الناس.

رابعًا: أنَّ القرآن لم يخاطب به أحدًا معينًا، بل خوطب به جميع الناس، فلا بد وأنْ يفيد اليقين المطلق، وأما الإضافي فلا بد فيه من توجه الخطاب إلى المعين، وتكون مقدمات القياس عنده مسلمة، أو مشهورة، أو يقينية، أو نحو ذلك؛ لأنَّ النسبية والإضافية أمور تعرض للإنسان بحسب شعوره بها، فمقدمات الأمثال في القرآن اعتبر فيها الصفة الذاتية وهي كونها صادقة، وحقًّا يجب قبولها، وأما من جهة التصديق فهذا يختلف باختلاف أحوال المخاطبين، فلعمر مِنَ التصديق مثلًا ما ليس لزيد، ولذا تنوعت دلالته: فإنْ كان عامًّا كان التصديق به عامًّا، وإنْ كان خاصًّا جاء

الخطاب المناسب للمخاطب.

مثال الأول: الربوبية؛ وبهذا يتبين أنَّ اليقين والشهرة والتسليم ليست أوصافًا ذاتية للقضية، بل هو بحسب ما اتفق للمصدق بها، وربما انقلب الأمر عنده.

أنواع الأقيسة العقلية الصحيحة عند ابن تيمية:-

ينص ابن تيمية على أنَّ القياس الصحيح هو العدل الذي أنزله اللَّه على أنبيائه ورسله، وأنَّ هذا النوع مِنَ القياس موافق للنقل الصحيح من كل وجه، وحقيقته عند السلف كما يحكيه ابن تيمية: [هي القضية المعينة سواء كانت شبهًا معينًا، أو عامًّا كليًّا]، وهو بذلك يشمل قياس الشمول والتمثيل؛ فقياس الشمول: الاستدلال بالكلي على الجزئي، والتمثيل: الاستدلال بالجزئي على الجزئي لوجود جامع مشترك في القياسين، ويشترط فيه ألا يخالف النقل الصحيح مِنَ الكتاب والسنة، أو إجماع السلف، فإذا توفرت فيه هذه الضوابط كان قياسًا صحيحًا، ويجعل العلاقة بين الكلي والجزئي في قياس الشمول، والجزئي والجزئي في قياس التمثيل هي المماثلة في كل منهما، ويطلق عليه المثل مقتديًا في ذلك بالقرآن الكريم، ويرجع أصوله إلى نوعين:-

أحدهما: الأمثال المعينة التي يقاس فيها الفرع على الأصل الموجود أو المقدر، وقد استقرأ ـ رحمه اللَّه ـ وجود هذا النوع في القرآن الكريم فقدره ببضع وأربعين مثلًا.

وذلك كقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ﴾ [البقرة: ٢٦١].

ويعتبر ابن تيمية هذا النوع من جنس قياس التمثيل، ويجعل جميع القصص القرآني من هذا القبيل، إلا أنه يشير إلى أنَّ العادة في القرآن في مثل ذلك أنْ يذكر حكم الأصل ليستفاد من حكمه، ويترك حكم الفرع للاعتبار، والنظر، والتأمل مِنَ المكلف، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١].

النوع الثاني: الأمثال الكلية، ومن أمثلتها قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَلَقَدْ ضَرَّبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩]، وأراد الأمثال المعينة، وغالب الأمثال المضروبة يكون الخفاء فيها في القضية الأولى، وأما الثانية فتكون واضحة، فتحتاج القضية الأولى للإيضاح دون الثانية، وأهم الأقيسة التي نص ابن تيمية على صحتها:ـ

أولًا: قياس الأولى:ـ

معناه:ـ [أنَّ كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه من جميع الوجوه، فالخالق أولى به][1]، وكل نقص اتصف به المخلوق فالخالق منزه عنه[2]، وبذا يكون لقياس الأولى جانبان هما[3]:ـ

أولًا: جانب الإثبات، وهو مستلزم لإثبات الكمال.

ثانيًا: جانب النفي، وهو متضمن التنزيه للخالق ـ سبحانه ـ عن كل نقص ينافي كماله المقدس.

شروطه[4]:ـ

ويشترط في هذا القياس عدة شروط، وتوفرها أمر لازم حتى يمكن أنْ نصل عن طريقه لأحكام صحيحه يقينية، وهي:ـ

---

(١)، (٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩، ٣٠).

(٣)، (٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٩، ٣٠).

أولًا: أنْ يكون المثبت به كمالًا وجوديًا، إذ لا كمال في إثبات الأمور العدمية؛ لأنَّ العدم المحض لا مدح فيه؛ إذ هو ليس بشيء في الخارج، وما ليس بشيء كما قيل: ليس بشيء.

ثانيًا: أنْ يكون النقص المنفي متضمنًا لكمال، لما تقدم من أنَّ العدم المحض لا مدح فيه، ولذا لم يمدح اللَّه نفسه بالأمور السلبية إلا إذا تضمنت ثبوت ضدها مِنَ الكمال، كما قال ـ تعَالَى ـ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفى عنه السنة والنوم المتضمنة كمال الحياة، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الأخلاص: ٤]، فنفى عنه الزوجة والولد لإثبات كمال القدرة، ونفى الكفؤ ليثبت الوحدانية، وهكذا....

ثالثًا: كون الكمال المثبت ممكن الوجود خارج الذهن، فإنَّ ما ليس كذلك مِنَ الكمال فهو في حكم العدم، وذلك أنَّ المحرمات العقلية لا وجود لها في خارج الذهن.

رابعًا: أنْ يكون هذا الكمال لا نقص فيه من جميع الوجوه، فإنْ كان فيه نقص تنزه الرب ـ جل شأنه ـ عنه، وذلك كالنوم والأكل، فإنهما كمال من جهة بالنسبة للإنسان، وفقدهما نقص فيه؛ وذلك لأنه لا يفقدهما إلا مع عروض المرض، أما مع استقامة البدن فهما من كماله، فلا ينسبان لله لاستلزامهما النقص المنافي لكمال اللَّه المقدس.

خامسًا: أنْ يكون هذا الكمال غير مستلزم للعدم، فإنْ كان مستلزمًا له لم يوصف الرب ـ جل وعلا ـ به، كالنوم المستلزم للغفلة ونقص الحياة.

أمثلة للاستدلال به:

ويمكن أنْ يُضْرَبَ لذلك صورتان توضحه بجانبيه:

أولًا: نقول في جانب الإثبات: إذا كان المخلوق المربوب متصفًا بالسمع

والبصر، والعلم والحياة ونحوها من صفات، فإنَّ الرب المعبود، الأول الآخر، الظاهر الباطن أولى بأنْ يتصف بالسمع والبصر، والعلم والحياة ونحوها من صفات الكمال.

ثانيًا: وفي جانب النفي نقول: إذا كان سلب صفات العلم والحياة، والقدرة والإرادة، ونحوها نقص في المخلوق المربوب، فلأنْ يكون نقصًا في الخالق أولى وأحرى.

وابن تيمية في اعتباره لهذا القياس يستدل بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، ويرى أنَّ المقصود بالمثل الأعلى هو قياس الأولى، ثم ينص ابن تيمية على أنه إذا ثبت أنه يستدل بقياس الأولى في حق الرب عَزَّوَجَلَّ، فلا يهمه بعد ذلك أنْ يكون على طريق قياس التمثيل وقياس الشمول؛ لأنهما في هذه الحالة تكون ما فيهما من المشابهة والمماثلة في القدر المشترك، وهو الذي لا يختص بمعين، مع اعتبار الأولوية في إثبات الكمال لله، وفي نفي النقص عن الله[1]، وأما إذا خلي عن الأولوية فلا يجوز أنْ يستدل بهما في حق الله؛ لأنَّ ذلك يلزم منه مماثلة الخالق بما سواه مِنَ المخلوقات فيما يجوز ويجب ويمتنع، وهذا هو التمثيل المذموم شرعًا، ولذا نفاه ربنا عن نفسه في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وذلك أن كلا القياسين متضمنًا لهذا المحظور.

وبيانه[2]:ـ

أنَّ قياس الشمول يجمع فيه الخالق والمخلوق في قضية واحدة كلية هما إفراده دون نظر، لما يختص كل واحد منهما به، فيكون الخالق والمخلوق

(١) انظر الفتاوى (١٢/٣٤٧).
(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٥١).

متساويان بالنسبة لهذه القضية، وأما قياس التمثيل فيعتبر فيه الخالق والمخلوق جزئيان يقاس أحدهما على الآخر، فيكون الخالق إما أصلًا يقاس عليه المخلوق، أو فرعًا يقاس على المخلوق، وهذا من ضرب الأمثال المذمومة لله، وهو منهي عنه، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

يقول ابن تيمية في هذا: [واللَّه ـ تَعَالَى ـ له المثل الأعلى، فلا يجوز أنْ يقاس على غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس تمثيل يستوي إفراده في حكمه، فإنَّ اللَّه ـ سبحانه ـ ليس مثلًا لغيره، ولا مساويًا له أصلًا، بل مثل هذا القياس من ضرب الأمثال لله، بل لله المثل الأعلى وذلك هو قياس الأولى والأحرى، فما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به، وأولى وأحرى به منه][١].

وينص ابن تيمية على أنَّ ما قرره مِنَ استعمال قياس الأولى الذي هو المثل الأعلى هي الطريق التي كان السلف يسلكونها في المطالب الإلهية، وجاء بها القرآن[٢]، وقد استدل على ذلك بنقض طرق المعقول ومجملها هو[٣]:ـ

الأول: أنَّ الخالق أكمل مِنَ المخلوق.

الثاني: أنه ـ سبحانه ـ هو الذي أعطى المخلوق الكمال، فلا يكون عاريًا عنه، غير متصف به.

ثالثًا: أنه يلزم من عدم وصف اللَّه بهذا النوع مِنَ الكمال أنْ يكون أعطاه المخلوق، وسلبه نفسه، واللازم باطل فيبطل الملزوم.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/٣٢٧)، انظر النبوات (٢٤٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٥٤، ١٥٥).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٣٢٨).

رابعًا: أنه ـ سبحانه ـ منزه عن كل نقص ينافي كماله المقدس.

خامسًا: أنَّ ما انتفى عن المخلوق من نقص منه ـ سبحانه ـ، فلا يكون المخلوق منزهًا منه، ويكون الخالق متصفًا به.

سادسًا: أنَّ لازم ذلك اتصاف الخالق بنقص لم يتصف المخلوق به، فيكون أنقص مِنَ المخلوق، وهو باطل مما بني عليه فهو باطل.

وأنت ترى معي أنَّ ابن تيمية قد اتخذ طريقًا موضوعيًّا واضح المعالم في إثبات هذا النوع مِنَ القياس، مما لم يجعل بعد الفهم لمراده لأحد إعراض، فسلم قوله مِنَ النقص والإفساد، فثبتت نتائجه.

ثانيًا: قياس الغائب على الشاهد.

معناه:ـ

هو اعتبار ما غاب عن حسنا بما ظهر له، فنسوي بينهما في الحكم، أو بعبارة أخرى: هو قياس ما غاب عن حسنا على ما ظهر له، فله جانبان(١):

الأول: جانب يدرك بحسنا الظاهر والباطن، وهي المحسوسات المعينة.

الثاني: ما لم ندركه وجهلنا حاله، فهذا نعلم حكمه بعقولنا عن طريق عقد

المماثلة، والمشابهة، والمواطأة بينه وبين ما علمناه بحواسنا مِنَ المحسوسات المعينة.

أنواع هذا القياس:

لهذا القياس من جهة حكمه عند ابن تيمية قسمان:ـ

الأول: باطل، وهو ما حمل فيه الغائب على غير نظيره.

الثاني: حق، وهو ما حمل فيه الغائب على نظيره مِنَ المشاهدات.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٣١٧/١).

هذا وابن تيمية يحكي اتفاق العقلاء على أنَّ لله مِنَ الأمور ما ليس للإنسان أنْ يجعل منها ما لم يحسه مماثلًا لما أحسه مطلقًا، إذ هناك أمور كثيرة ليس في استطاعة الإنسان أنْ يحسها، أو يحس ما يناظرها ويماثلها من كل وجه، بل الأمور الغائبة عن حسه منها ما لا يعلمه أصلًا، ومنها ما يعلمه بالخبر وليس للحس دخل فيه، كما أنَّ منها ما يعلم بالقياس والاعتبار بالشاهد، وذلك حسب الممكن منها له(١).

وهذا الأخير وهو اعتبار الغائب بالشاهد مما اتفق العقلاء أيضًا على اعتباره من طرق المعرفة الإنسانية.

موقف أهل البدع من هذا القياس:

وهما فرقتان:ـ

الأولى: المتكلمون.

الثانية: الصوفية.

وكل واحدة منهما ليس لها أصل يرجع إليه في الاحتجاج بالشاهد على الغائب، فتارة يقولون بحجيته، ومرة أخرى ينفون حجيته، وذلك أنه إنِ اتفق وما رأوا قبلوه، وإنْ خالف ما سلكوا ردوه، وعلى هذا فليس لهم ميزان يمكن أنْ يرجع إليه بالنسبة لهم، كما هو حالهم مع الكتاب والسنة.

وأما السلف الصالح:

فهم لا يخالفون الدليل العقلي الصحيح، فإذا تحققت لديهم صحة تركيبة، وسلامة مادته مِنَ الباطل اللفظي والمعنوي، وتوفر فيه التلازم قبلوه، وإنْ كان الأمر على خلاف ذلك علموا أنه طريق فاسد فردوه، وهم يستعملون كل ما ورد في القرآن الكريم مِنَ الأمثلة المضروبة

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٣١٧/١).

الصحيحة، والأقيسة الصحيحة في الأمور الإلهية ومنها القياس.

أمثلة على هذا القياس:

من ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٦ـ ٨].

ففيها قاس الله الموتى عندما يحييهم يوم القيامة للبعث والحساب بحال الأرض اليابسة التي لا نبت فيها ولا كلأ، ثم إنَّ الله ينزل عليها المطر فتكون جنة فيحاء، مملوءة بالعشب والحياة والخصب(١).

ومن ذلك قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وهو نظير الأول في الدلالة على البعث، ومن ذلك قوله ـ جل وعلا ـ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ ۙ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۚ وَكُلٌّ كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأنفال: ٥٣، ٥٤]، قاس حال الكفار المكذبين، في نزول العذاب عليهم بحال فرعون وأتباعه وما أصابهم، فكل من يعمل عملهم يكون حاله كحالهم، فإذا غيروا ذلك إلى التحول عن هذا الحال إلى حال المؤمنين، غير الله العذاب إلى الرحمة والإنعام عليهم.

---

(١) راجع تفسير ابن كثير (٣/٢٠٨).

● **أهمية هذا القياس عند ابن تيمية:**

يرى ابن تيمية أنَّ قياس الغائب على الشاهد هو عمدتنا في الوصول إلى معارفنا، ولولاه ما أدركنا شيئًا ولا علمناه، بل إنه ينص على أننا لا نستطيع أنْ نعلم بما غاب عن شهودنا إلا بقياسه واعتباره بما نحسه، فيقول: [إنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فتبقى هي أذهاننا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا](١).

ويضرب لذلك مثلًا يوضح الصورة ويجليها، ومضمونه: أننا لم ندرك إلا جوعًا معينًا، وشبعًا معينًا خاصًّا بنا، وبه استطعنا أنْ ندرك جوع كل إنسان عن طريق قياسه على جوعنا وشبعنا، ولولا ذلك لم نفهم معنى الجوع والشبع، ولولا إدراكنا من أنفسنا معنى القدرة والعلم والحياة مثلًا، لم ندرك معنى ما نخاطب به مِنَ الإيمان بقدرة اللَّه وعلمه وحياته، وهذا الإدراك استفدناه عن طريق إدراك القدر المشترك بالمواطأة بين الأشياء، فبهذه المشـاركة والمماثلة أدركنا معنى ما غاب عنا(٢).

وقد استطال ابن تيمية في بيان ذلك حتى قال: [ثم إنَّ اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ أخبرنا بما وعدنا به الدار الآخرة مِنَ النعيم والعذاب، وأخبرنا بما يؤكل ويشرب، وينكح ويغرس، وغير ذلك، فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا، لم نفهم ما وعدنا به، ونحن نعلم مع ذلك أنَّ تلك الحقائق ليست مثل هذه، فبين هذه الموجودات في الدنيا، وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة، وموافقة، واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد

(١)، (٢) شرح حديث النزول (٢٠).

وأحببناه ورغبنا فيه، وأبغضناه فنفرنا عنه، وبينهما مباينة ومفاضلة لا يقدر قدرها في الدنيا][١].

فتحصل من هذا أننا ما علمنا ما في الآخرة من نعيم أو عذاب إلا بقياسه على ما في الدنيا من ذلك، فعلمنا بأنَّ نار الدنيا محرقة مؤلمة، جعلنا نعلم ونتصور إحراق نار الآخرة وإيلامها، مع وجود الفارق بين الإحراقين والألمين، فليس الألم كالألم ولا الإحراق كالإحراق، ولما علمنا أنَّ في الجنة لحمًا وطيرًا مثلًا، ونحن نعرف لذة ما في الدنيا من نظائره، حصلت لنا الرغبة فيما في الجنة واللذة به، ولولا ذلك لما كان في نفوسنا دافع لطلبه، مع علمنا بأنَّ اللحم ليس كاللحم، وأنَّ الطير ليس كالطير[٢].

وقد أوضح ابن تيمية هذا الأمر بقوله: [والإخبار عن الغائب لا يفهم إنْ لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز، وأنَّ ما أخبر اللَّه به مِنَ الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد، وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فنحن إذًا أخبرنا اللَّه بالغيب الذي اختص به مِنَ الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك][٣].

❑ المسلك النقلي

معناه:-

النقلي نسبة للنقل، والمراد بالنقل كل ما كان طريقه الخبر، فيكون معنى المسلك النقلي هو: كل ما كان طريق ثبوته والعلم به الخبر.

---

(١) شرح حديث النزول (٢١).

(٢)، (٣) الرسالة التدمرية من مجموع النفائس (٢١، ٣٨، ٣٩).

والخبر: هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، أي بغض النظر عن المخبر به، فقد يكون ما لا يسعنا تكذيبه كالله ورسوله، وقد يكون من تيقنا كذبه كمن عُرِفَ بالكذب قطعًا، ونحن عندما ننظر في الخبر، ننظر فيه نظرًا مجردًا عما يصدقه أو يكذبه مِنَ الواقع والحقيقة، وعلى هذا فالخبر من حيث هو قسمان:.

الأول: خبر صادق، وهو ما كان في الواقع والحقيقة ما يصدق ما تضمنه من نسبة كلامية.

الثاني: خبر كاذب، وهو ما خالفت نسبته الكلامية الحقيقة والواقع(١).

العلامات الدالة على صدق الخبر(٢):.

يعتمد صدق الخبر على أمرين:.

الأول: ما تضمنه الخبر، ويعلم صدقه من هذه الجهة بأربعة أمور:.

أ ـ **ما كان ضروريًا بنفس الخبر**، وهو ما تقبله النفوس بلا كسب ولا تأمل، وذلك كما يفيده المتواتر لفظًا ومعنى أو معنى فقط، فالأول لحديث «**من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**» متفق عليه(٣).

والثاني: **كأحاديث الشفاعة والرؤية ونحوها.**

ففي الأول: روى لفظ الخبر جماعة عن جماعة، يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع طبقات السند، وأسندوه إلى شيء محسوس: كالمشاهدة، والسماع، والقراءة ونحو ذلك.

---

(١) انظر تنقيح الفصول (٣٤٦).

(٢) انظر لوامع الأنوار البهية (١٣/١)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٢٦).

(٣) انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (١/١)، حديث رقم (٢)، البخاري (٣)، كتاب العلم (٣٨)، باب: إثم من كذب على النبي ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ، انظر نظم المتناثر من الحديث المتواتر (٣٥)، الحديث رقم (١)، كتاب العلم، انظر فتح الباري (٦/ ٤٩٦)، رقم الحديث (٣٤٦١) ك (٦٠) ب (٥٠)، ومسلم بشرح النووي (٦٦/١، ٦٧، ٦٨) باب تغليظ الكذب على رسول الله ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ.

وفي الثاني: تجتمع مدلولات الأخبار كلها على معنى واحد والألفاظ مختلفة.

ب ـ ما كان موافقًا للضروري، أي: لازم من لوازمه، فمدلول الخبر معلومًا لكل أحد من غير كسب ولا تكرار: نحو الواحد نصف الاثنين.

ج ـ ما كان الخبر نظريًّا: أي أنَّ مدلوله علم بالتأمل والبحث، وذلك كخبر اللَّه وخبر الرسول، وخبر كل الأمة (إجماعها).

د ـ ما ليس ضروريًّا ولا نظريًّا، ولكنه موافق للنظر لكونه من لوازمه: كقولنا العالم حادث؛ لأنه لازم الإيمان بأنَّ اللَّه هو الخالق.

الثاني: على المخبر وكونه صادق، كأنْ يكون المخبر هو اللَّه ورسوله، فإنا نجزم بصدقهما.

العلامات الدالة على كذب الخبر[1]:

ويعتمد العلم بكذب الخبر على أمرين:

الأول: ما يتضمنه الخبر، ويعلم كذبه من هذا الطريق بخمسة أمور:

أ ـ ما علم كذبه ضرورة: كقول بعضهم: (النار باردة)، ومنه ثبوته بالتواتر والاستفاضة.

ب ـ ما علم كذبه بالنظر والبحث والتأمل والاستدلال، كقول بعضهم: أنَّ العالم قديم.

ج ـ أنْ يوهم أمرًا باطلًا لا يقبل التأويل؛ لمعارضته للدليل العقلي من كل وجه، كالحديث الذي يقول: «**خلق خيلا فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق**»[2].

د ـ دعوى الرسالة بلا دليل يدل على ذلك كالمعجزة ونحوها.

---

(١) لوامع الأنوا البهية (١/١٣، ١٤).

(٢) انظر تنزيه الشريعة (١/١٣٤) حديث رقم (١).

هـ ـ **أنْ يخبر الواحد والاثنين** بما يعلم أنه لو كان واقعًا لتوفرت الدواعي على نقله[١].

أنواع الخبر الصادق[٢]:ـ

الخبر ثلاثة أنواع:

أولًا: القرآن الكريم.

ثانيًا: السنة النبوية.

ثالثًا: إجماع الأمة.

والسنة هي خبر الرسول، وهو نوعان:ـ

أولًا: الخبر المتواتر، وهو ما رواه جماعة عن جماعة إلى منتهاه، لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وإسناده على شيء محسوس[٣].

ثانيًا: خبر الآحاد وهو أنواع:ـ

أ ـ **خبر الواحد المتلقى مِنَ الأمة بالقبول.**

ب ـ **خبر الواحد المستفيض والمشهور**، وهو ما رواه ثلاثة فأكثر عن شيخ[٤].

ج ـ **خبر الواحد العزيز**، وهو ما رواه اثنان إلى منتهاه، سمي بذلك لعزته، وقلته.

د ـ **خبر الواحد «الفرد النسبي»**، وهو ما رواه واحد ثم نقله عنه الجماعة، وسمي نسبي لأنه بالنسبة للطبقة الأولى.

هـ ـ **خبر الواحد «الفرد المطلق»**، وهو ما رواه واحد عن واحد إلى

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٧/٤، ١٨).

(٢) انظر أصول الدين (١٢)، لوامع الأنوار البهية (١/١٥ـ ١٧)، انظر الوسيط في أصول الفقه (٢٤١ـ ٢٤٥).

(٣) انظر أصول الحديث (٣٠١).

(٤) انظر أصول الحديث (٣٦١).

منتهاه، وسمي مطلقًا لأنَّ رواية الواحد إلى منتهى السند.

ولا يكون الخبر المتواتر والآحاد حجة إلا إذا توفرت فيه شروط القبول المعتبرة عند علماء الحديث، وهي[1]:-

١- **الضبط**: [وهو تيقظ الراوي حين تحمله، وفهمه لما سمع، وحفظه لذلك من وقت التحمل إلى وقت الأداء]، وهو نوعان:

أ - **ضبط صدر**: وهو حفظه لما يرويه، وعلمه به إنْ كان نصًّا، وفهمه لمعناه إنْ حَدَّثَ على المعنى.

ب - **ضبط كتاب**: وذلك بأنْ يحفظه من أنْ يدخل فيه التحريف، أو التبديل، أو النقص.

٢- **العدالة**: بأنْ يكون الراوي مستقيم الدين والمروءة، فيجتنب المحرمات، ويفعل الواجبات، ويلتزم محاسن الأخلاق والعادات.

٣- **سلامته مِنَ الشذوذ**، وهو مخالفة الثقة من هو أرجح منه.

٤- **سلامته مِنَ العلل القادحة**، والعلة: الأمر الخفي، وتكون تارة في السند: كالإرسال، والانقطاع، والإعضال، وتارة في المتن كالغلط الفاحش، والوهم ونحوه.

---

(١) انظر أصول الحديث (٢٣٢، ٣٠٥)، انظر علوم الحديث ومصطلحه (١٤٥، ١٤٦).

«بيان ما يفيد الخبر»

الخبر إذا صح سنده برواية العدول عن بعضهم، وخلا من علة وشذوذ إلى منتهاه، فهو من جهة إفادته للعلم واليقين على ثلاثة أقسام[١]:

الأول: ما يفيد العلم واليقين، وهو نوعان:

أ ـ **ما يفيد العلم واليقين ضرورة**، وهو القرآن الكريم بقراءاته المتواترة، والحديث المتواتر لفظًا بالإجماع، ومعنى على الأصح.

ب ـ **ما يفيد العلم واليقين نظريًّا** «كسبا»، وهو الحديث المشهور (المستفيض عند الأحناف)، وحديث الآحاد المتلقى مِنَ الأمة بالقبول.

ثانيًا: ما يفيد الظن عند جمهور المتكلمين، وهو من خبر الواحد على خلاف بين أهل العلم فيه.

● آراء أهل العلم في حديث الآحاد[٢]:ـ

للعلماء في حديث الآحاد رأيان:ـ

أحدهما: أنه يفيد الظن عند جمهور المتكلمين.

الثاني: أنه يفيد العلم واليقين، وفيه رأيان:

أ ـ يفيد العلم واليقين ضرورة.

ب ـ يفيد العلم واليقين نظريًّا.

وعليه رجع القولان إلى إفادة خبر الواحد لذاته الظن والعلم.

---

(١) انظر لوامع الأنوار البهية (١/١٥ـ ١٩)، انظر أصول الدين (١٢)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٥)، انظر مختصر الصواعق (٢/٣٥٥، ٣٥٦).

(٢) انظر لوامع النوار البهية (١/١٧، ١٨)، انظر التبصرة (٢٩٨)، انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢/٣٢).

● **أدلة القائلين بإفادته للعلم[١]:-**

وقد استدل من رأى إفادة خبر الواحد للعلم بما يأتي:-

أولًا: أنَّ حديث الواحد قد أجمعت الأمة على وجوب العمل به، ولولا أنه يفيد العلم لما وجب العمل به، بل لم يجز ذلك.

ثانيًا: أنَّ خبر الواحد لو لم يفد العلم لما أوجبه ولو بلغ العدد حد التواتر، إذ ما جاز على أحد النظيرين جاز على الآخر، فأصل التواتر هو الآحاد، لأنَّ اجتماع المخبرين هو سبب التواتر.

ثالثًا: أنه لو لم يفد العلم لما أبيح قتل المقر على نفسه، ولا بشهادة الاثنين عليه، ولما وجبت به الحدود؛ لأنَّ ذلك قد حكم على دليل العقل وبراءة الذمة، وهما قطعيان فلا يقضي عليهما إلا قطعي.

رابعًا: قوله - سبحانه -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣] في سياق الذم، وهما يدلان على حرمة القول على الله بالجهل أو الظن، فلو أفاد الآحاد الظن لكان منهيًّا عنه، مذموم من اتبعه، وهذا والأمر ليس كذلك بالإجماع، فلا بد أنْ يفيد العلم وهو المطلوب.

خامسًا: أنَّ خبر الواحد هو كلام الرسول ﷺ، وهو لا ينطق عن الهوى، ولا يجوز عليه الكذب ولا الوهم، وكل ما قاله الرسول فهو وحي مِنَ الله، فهو ذكر منزل والله قد تكفل بحفظ الذكر المنزل في قوله - سبحانه -: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجرات: ٩]، فتضمن ذلك أنَّ ما جاء به الرسول مِنَ السنة محفوظ أيضًا وداخل في مسمى الذكر، وما كان كذلك أفاد العلم، وحديث الآحاد منه فهو مفيد للعلم وهو المطلوب.

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (١/١٠٧ - ١٢٣) (٢/٣٥-٣٧)، انظر إتحاف الجماعة (١/٥- ٩)، انظر الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام (٤٩- ٥١)، انظر مختصر الصواعق (٢/٣٥١) وما بعدها.

سادسًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وهي عامة في كل ما قضى به الرسول ﷺ، ومنه حديث الواحد فيجب التسليم له، ولولا أنه موجب للعلم لما أوجب التسليم ومنع الخيار، وهو عام في العلم والعمل، فأحاديث الآحاد تفيد العلم وهو المطلوب.

سابعًا: قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، فأمر بالأخذ بكل ما جاء به الرسول دون استثناء، فكان واجب الأخذ علمًا وعملًا، ومنه حديث الواحد، فحديث الواحد يفيد العلم وهو المطلوب إثباته، وما هنا موصولة، فهي من ألفاظ العموم.

ثامنًا: قوله ـ جل جلاله ـ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، فأمرهم بالتسليم لموجب قضائه ﷺ، ومنه حديث الواحد، ولو لم يفد العلم لما وجب التسليم به، فأحاديث الآحاد يجب التسليم بها، فهي موجبة للعلم وهو المطلوب إثباته.

تاسعًا: قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢].

قوله ﴿طَآئِفَةٌ﴾ في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق، والتفقه هنا أعم من مسمى الفقه عند المتأخرين، وهو علم الفروع والأصول، إذ هو أولى ما يتفقه فيه، وينذر من خالفه، وعمت الآية خبر الواحد وغيره في الفروع والأصول، فيكون حديث الآحاد حجة موجبة للعلم في باب الاعتقاد والعمل، وهو المطلوب إثباته(١).

عاشرًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ

---

(١) انظر تفسير ابن كثير (٢/٤٠٠، ٤٠١)، تفسير فتح القدير (٢/٤١٦).

فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، وفي قراءة «**فتثبتوا**»، فهي تدل على أنَّ خبر الواحد الفاسق يجب التثبت في قوله، ومفهوم مخالفة ذلك أنَّ خبر العدل الواحد الذي عرفت عدالته لا يجب التثبت في خبره، بل يجب قبوله والعمل به، ولا يجب ذلك إلا إذا أفاد العلم، فخبر الواحد يفيد العلم، وهو المطلوب إثباته.

الحادي عشر: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

ووجه دلالته: أنه أمرهن بذكر ما يتلى مِنَ القرآن والسنة (الحكمة) في بيوتهن لغيرهن، مما يدل على أنه حجة على المخبر به، يجب عليه قبوله والعمل به، وإلا فما فائدة ذكرهن وأزواجه ﷺ لم يبلغوا عدد التواتر، فلم يخرج خبرهن عن خبر الواحد، فيجب قبوله والعمل به، فيكون مفيدًا للعلم وهو المطلوب.

الثاني عشر: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٥٩، ١٦٠] فالبينات والهدى تعم الفروع والأصول.

ووجه دلالة الآية: أنه توعدهم على كتمان الفروع والأصول، ولم يشترط منهم عدد التواتر، بل اللفظ يعم الواحد إذا كتم الحق وما زاد عليه، فيكون خبر الواحد يجب قبوله، إذ لو لم يجب قبوله فلا فائدة في تأثيمه على الكتمان، فيكون موجبًا للعلم لمن بلغه، فيكون خبر الواحد مفيد للعلم وهو المطلوب.

الثالث عشر: إجماع الصحابة على قبول الخبر الصادق، سواء كان المخبر به واحد أو أكثر، ولم يكن عندهم تفريق بين الأصول والفروع.

الرابع عشر: إنَّ خبر الرسول خبر واحد يجب قبوله، ويفيد العلم والعمل إجماعًا، فيكون خبر غيرهم إذا كان عدلًا وصح سنده موجبًا للعلم والعمل وهو المطلوب، والفروق بين الرسل وغيرهم غير مؤثرة هنا؛ لأننا نستدل بها من جهة كون خبرهم خبر واحد صادق.

• أدلة القائلين بأنَّ خبر الواحد مفيد للظن[1]:-

ويمكن حصر أدلة أصحاب هذه المقالة فيما يأتي:-

أولًا: أنه لو أفاد العلم لأدى ذلك لتناقض المعلومين، إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين، وذلك يمكن ضرورة بل واقع، واللازم باطل فيبطل الملزوم، فلا يكون خبر الواحد مفيد للعلم، فيفيد الظن وهو المطلوب.

ثانيًا: لو كان خبر الواحد مفيدًا للعلم لكان عاديًّا، ولو كان كذلك لاطرد كالخبر المتواتر، وهو ليس كذلك، فلا يكون عاديًّا، فلا يطرد، فلا يفيد العلم لأننا نسمع بخبر الواحد العدل كثيرًا فلا يفيدنا العلم، وإذا لم يفد العلم أفاد الظن، وهو المطلوب إثباته.

ثالثًا: أنه لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب الجزم بتخطئة من خالفه اجتهادًا، وهو خلاف الإجماع.

رابعًا: أنَّ الإنسان كلما ازداد عدد المخبرين، ازداد علمه بمضمون الخبر، ولو كان الخبر الأول مفيد للعلم لما حصلت الزيادة؛ لأنَّ العلم لا يقبل الزيادة والنقص.

خامسًا: أنه لو أفاد خبر الواحد العلم، لأفادت النبوة العلم بما أخبر به

---

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢/٣٢، ٣٥)، التبصرة (٢٢٩، ٣٠٠)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٥٨).

النبي دون حاجة إلى المعجزة الدالة على صدقه، ولوجب أنْ يحصل العلم بشهادة الواحد، ولا حاجة لشاهد آخر ولا لتزكية.

سادسًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]، فلا يمكن الاستدلال بأحاديث الآحاد وهي مفيدة للظن في باب العقائد؛ لأننا نهينا عن اتباع الظن.

المناقشة بين الفريقين(١):ـ

وقد ناقش القائلون بأنَّ حديث الآحاد يفيد الظن بعض أدلة من قال بأنه مفيد للعلم من وجوه:ـ

أولًا: أننا لا نسلم كوننا إذا أخذنا بخبر الواحد قلنا بغير علم، بل نحن قائلون بعلم، ودليل علمنا الإجماع على العمل بخبر الواحد.

ثانيًا: أننا لا نسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وهو الفروع، وأما في باب العقائد فلا بد مِنَ اليقين، والنصوص التي ذكرتموها خاصة بالفروع، وإنْ كان ظاهرها العموم.

ثالثًا: إنَّ ما استدللتم به ظني الدلالة على تحصيل العلم بخبر الواحد، فكيف يطلب إثبات القطع بدليل لم يقم عليه دليل قاطع؟!، فأنتم تستدلون بالظني على الظني، وذلك تحصيل حاصل لأننا نخالفكم في أصله كذلك.

رابعًا: أنه لا تلازم بين إفادة الخبر المتواتر العلم وإفادة الواحد العلم كذلك؛ لأنَّ الأول أفاد العلم بالجملة، وحديث الآحاد ليس كذلك.

خامسًا: أننا لا نسلم ظاهر قولكم أننا لا نعلم الأحكام الشرعية إلا بما يفيد العلم، بل الدليل قام على خلاف ذلك، فأوجبت ظواهر الشرع

---

(١) انظر الأحكام (٢/٣٣ـ ٣٦)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٥٩).

العمل بخبر الواحد، وأجمعت الأمة على ذلك.

سادسًا: أنَّ أخبار الرسل لم تعلم بمجرد نبوتهم، بل بالمعجزات الدالة على صدقهم.

وقد ناقش القائلون بإفادة خبر الواحد العلم أدلة القائلين بإفادته الظن بما حاصله[1]:.

أولًا: أننا لا نسلم حصول التناقض بين ما أفاد العلم، وإنْ حصل شيء فليس ذلك لذات الخبر؛ لأنَّ أخبار اللَّه لا تتناقض، بل هو في ذهن من لم يفهم الأمر على وجهه، فلا يكون فهمه القاصر حجة على الشريعة فيحكم في الأدلة، وما ادعيتم وقوعه هو هذا وإلا، فإنَّ الأدلة الشرعية الصحيحة لا يتصور تعارضها لذاتها.

ثانيًا: أنَّ ما ادعيتموه من أنَّ كثيرًا ما تسمعون أخبار الآحاد ولا تحصل العلم القطعي، ليس ذلك راجع إلى ذات الخبر، وإنما مرجعه ما يحصل في قلب المتلقي مِنَ الإرادات، وإلا فإنَّ الخبر في ذاته مفيد لليقين، وإنَّ عدم حصول اليقين في نفوسهم لا يلزم منه عدم حصول اليقين في نفوس غيرهم، وهذا لا يختص به خبر الواحد، بل إنَّ المعاند قد يدعي عدم حصول اليقين عنده بخبر التواتر.

ثالثًا: أنَّ مبنى دليلكم على أنَّ كل مجتهد مصيب، وهو أمر مختلف فيه، وما بني عليه كذلك فلا تسلم بذلك حجة، ونحن نقول أنَّ المصيب واحد، وإنما رفعنا الإثم عنه لا للخطإ، وما ادعيتموه من إجماع ففيه نظر كما هو بين مما تقدم.

رابعًا: أنَّ ما ادعيتموه من امتناع الزيادة في العلم محل بحث ونظر، بل إنَّ العلم يزيد كلما جاء دليل يزيده، ولذا زاد الإيمان بالعلم النافع والعمل

---

(١) انظر الأحكام الهامش (٢/٣٤-٣٦)، انظر مختصر الصواعق (٢/٣٧٩).

الصالح، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢].

خامسًا: أنَّ قولكم مبني على أنه لا نبوة إلا بمعجزة، ونحن لا نسلمه، بل إنَّ دلائل النبوة كثيرة لا تحصر: من أخلاق النبي، ونصر اللَّه له، وتحدثه باسمه، مع استحلاله لدماء من خالفه، ووقوفه أمام تيار الجاهلية صامدًا، مع صبره على ما يناله مِنَ الأذى والضرر، وغير ذلك كثير.

وإنْ سلمنا لكم أنه لا يعرف صدق دعوى النبوة إلا بمعجزة، فذلك لأنَّ ذلك خارج عن المألوف فيحتاج لما يؤيده؛ جريًا على سنة اللَّه فيما عهد من إرسال الرسل، بخلاف خبر العدل عن مثله فهو جار على المألوف.

سادسًا: أنَّ ادعاءكم أنكم عملتم بعلم، ودليلكم الإجماع على العمل لو سلمناه، فإنَّ تحصيلكم العلم بالعمل لا ينفي تحصيل العلم بمدلول الخبر واعتقاده، بل إنَّ العلم بالعمل فرع العلم بمدلول الخبر واعتقاده، فكما أوجب العلم، بالعمل أوجب العلم بمدلول الخبر، وما ادعيتموه مِنَ المخصص لا وجود له إلا في خيالكم.

سابعًا: وأما قولكم بأننا استدللنا بالظني على الظني، فإنَّ الظن بالنسبة للآية الواحدة والخبر الواحد، وأما بمجموعتها فهو في حكم التواتر المعنوي المفيد للقطع.

ثامنًا: أما القول بأنَّ المتواتر أفاد العلم بالجملة فهو مبني على أنَّ المؤثر في إفادة القطع هو العدد فقط، ونحن وأنتم نعلم أنَّ القطع والظن أمر يرجع إلى النفس بحسب ما يقوم بها، فنحن وأنتم نجزم بكثير مِنَ الأخبار وإنْ لم تصل إلى درجة التواتر: كخبر الواحد إذا احتف بالقرائن، بل قد نجزم بخبر الواحد إذا وثقنا بأخباره، وعلمنا بحال المخبر، وهو مع ذلك خبر آحاد.

وهب أنَّ العلم لا يحصل إلا من جهة العدد، فلِمَ لا تكون الأدلة التي

لم تبلغ التواتر مفيدة للعلم؟، ويكون عندئذ التفاوت في كمية العلم نفسه لا بين الدلالة على علم وظن، فيرجع الأمر إلى التفاوت في قوة الاعتبار، ويكون المرجع في التكفير وعدمه هذا التفاوت، فيكفر مثلًا بإنكار ما ثبت بالتواتر دون ما ثبت بالآحاد بعد إقامة الحجة عليه.

وبذلك يتبين لنا: رجحان القول بإفادة خبر الواحد العلم واليقين، وينبني على ذلك كونه حجة في باب العقائد، وأما دعوى أنَّ الظن لا يتبع في باب العقائد، والاستدلال بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم:٢٣] ونحوها، فإنَّ الآيات ليست حجة في محل النزاع؛ لأنَّ الكلام فيها مع المشركين، والمراد بظنهم هو الوهم والخطأ وهو ليس بحجة، لا في باب العقائد ولا في باب الفروع، ولو فرض أنه أراد الظن الراجح المحتج به شرعًا، فإنَّ ذلك مبني على مذهب المنازع، وهو لا يلزمنا لأننا نقول بأنه مفيد للعلم في باب الاعتقاد.

❑ موقف الوحي المنزل مِنَ الأخبار:-

قد أقام اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ دينه على الخبر الصادق والموافق للحقيقة، البعيد عن كل ما ينافي الصدق، وقد أبان اللَّه ذلك في عدة أمور:-

أولًا: الحث على الصدق والأمر به، والتحذير مِنَ الكذب وذم فاعله، ووعد الصادق بالثواب، والكاذب بالعقاب، كما قال ﷺ: «**إنَّ الصدق يهدي إلى البر، وإنَّ البر يهدي إلى الجنة، وإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند اللَّه صديقًا، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند اللَّه كذابا**»[١].

---

(١) رواه البخاري ومسلم، أنظر فتح الباري (٥٠٧/١٠)، رقم الحديث (٦٠٤٩) ك (٨٧) ب (٦٩)، ومسلم بشرح النووي (١٥٩/١٦، ١٦١) كتاب البر والصلة، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله.

ثانيًا: وصفه لرسوله بالصدق، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر: ٣٣]، والذي جاء بالصدق هو محمد بن عبدالله ﷺ.

ثالثًا: ووصف عباده المؤمنين به فقال ـ تعالى ـ: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧].

رابعًا: جعل الكذب أحد خصال النفاق العملي، كما قال ﷺ «**آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب...**»(١).

خامسًا: الأمر بالتثبت في الأخبار، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

سادسًا: وصفه ـ سبحانه ـ لكلامه بالصدق، كما في قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

سابعًا: الأمر بالصدق في الشهادة والحث على أدائها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١/٨٩) رقم الحديث (٣٣) ب (٢٤) (١٠/٥٠٧) رقم الحديث (٦٠٩٥) ك (٧٨) ب (٩٦)، ومسلم بشرح النواوي (٢/٤٦ـ ٤٨) باب بيان خصال المنافق.

ثامنًا: وصفه لعباده بالصدق في الشهادة، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢].

تاسعًا: الحث على توثيق العقود الشرعية، حتى لا يكون لأحد طريق لإنكارها أو الكذب فيها، وذلك من عدة طرق:

أ ـ **طريق الكتابة**، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ب ـ **طريق الشهادة**، قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ج ـ **طريق الرهن الموثق للحقوق**، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

عاشرًا: النهي عن كتمان الشهادة لما في ذلك من ضياع الحقوق، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

الحادي عشر: إيضاح الطرق المشروعة لإثبات مدلول الأخبار، وهي كما يلي[1]:

أولًا: الاكتفاء في رؤية هلال رمضان بالشاهد الواحد.

ثانيًا: إثبات خروج شهر رمضان وبداية غيره مِنَ الأشهر بشاهدين.

ثالثًا: إثبات الأموال بشاهد ويمين المدعي.

رابعًا: إثبات ما عدا الأموال: كالطلاق، والرجعة، والحدود ونحوها بشاهدين.

خامسًا: إثبات الزنا بأربعة شهداء.

---

(١) انظر العقيدة الإسلامية وأسسها (٤٥ـ ٤٨).

سادسًا: إثبات الزنا بإقرار الزاني نفسه وسائر الأحكام.

سابعًا: إثبات نفي الولد، ونفي النسب، وزنا الزوجة باللعان عند عدم الشهود والأربعة.

ثامنًا: دعوى القتل مع التهمة، يحلف أولياء الدم خمسين يمينًا.

الثاني عشر: عقوبة الكاذب في دعوى الزنا بضربه ثمانين جلدة، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

الثالث عشر: النهي عن الإفك ورمي المحصنات بالكذب، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

الرابع عشر: النهي عن الأخذ بالظن وما تهوى الأنفس، كما قال ـ تعالى ـ منكرًا على المشركين: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

الخامس عشر: اعتماده في نقل أخباره على الصدق والصادقين، كما قال ﷺ: **«نضر الله امرأً سمع مقالتي فأداها كما سمعها»**(١).

نقل الأخبار عند المسلمين:

ولقد كان للعلماء المسلمين القدح المعلا في نقل الأخبار وتمحيصها

---

(١) رواه الترمذي في سننه (٤/١٤١، ١٤٢) باب الحث على تبليغ السماع رقم (٧) رقم الحديث (٢٧٩٤، ٢٧٩٥)، وأبو داود في سننه (٢/١٢٦) باب فضل نشر العلم رقم (١٠)، وابن ماجه في سننه (١/٨٤) رقم (٢٣٠، ٢٣١) مقدمة (٨) باب من بلغ علما كتاب العلم، وأحمد في مسنده (٤/٨٠) وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (١/٧٨) رقم الحديث (٢٢٨، ٢٣٠) هامش (٥، ٧).

اقتداءً منهم بكتاب الله، وسنة رسوله في ذلك، وهذا يبين في عدة خطوات:ـ

الخطوة الأولى: في رحلتهم في طلبها من مصادرها الأصيلة، طلبًا لعلو السند في ذلك.

الخطوة الثانية: في قوانين الدراية والرواية، التي سنها علماء الإسلام، مِنَ النظر في السند والمتن، وما يتعلق بهما مِنَ البحث في أحوال السند والمتن، وضبطه.

الخطوة الثالثة: في عنايتهم بوضع القوانين الضابطة لما يمكن أنْ تفيده الأخبار، ودرجتها مِنَ القوة والضعف، وذلك في إطار علم أصول الفقه.

الخطوة الرابعة: فيما وضعه علماء الجرح والتعديل من موسوعات علمية، تبحث في الرواة وأحوالهم، ودرجات جرحهم وتعديلهم.

الخطوة الخامسة: فيما وضعه علماء الحديث في علل الحديث، باستخراج العلل الخفية الدقيقة في أسانيد الأحاديث ومتونها.

الخطوة السادسة: في بحث علماء القراءات حول أسانيد القراءات القرآنية، ورواتها، وجمع طرق ذلك، والعناية بالقرآن الكريم رواية، ورسمًا، وضبطًا.

الخطوة السابعة: عناية علماء الحديث بطرق تحمل الحديث، وأدائه، وشروط ذلك كله مِنَ القراءة، والمناولة، والوجادة ونحوها.

• موقف ابن تيمية من الدليل النقلي:

الدليل النقلي عند ابن تيمية ثلاثة أقسام[1]:

القسم الأول: الآيات القرآنية.

القسم الثاني: السنة النبوية.

---

(١) انظر الجواب الصحيح (٢/٥، ٦، ٧، ٩)، انظر العقيدة الواسطية (٢٩).

القسم الثالث: إجماع السلف الصالح.

أما فالأول وهو الآيات القرآنية:-

فإنَّ ابن تيمية يجعله هو الأساس الأعظم لجميع الأدلة النقلية الأخرى، فهو قاض وحاكم عليها، وهو حجة بنفسه وغيره حجة به، فيقرر أنَّ السنة النبوية والإجماع ليس حجة بنفسها، بل يتضمنان من امتثال أمر اللَّه بالأخذ بهما، والتسليم لحكمهما، لأنه المبنى والأساس في إثبات حجة كل منهما، فهما بذلك راجعان إليه، وهو مصدر الاحتجاج بهما[١]، ويوضح[٢] أنَّ معنى الآية العلامة، وهذا المعنى يتضمن كونها دليلًا، والدليل يستلزم عين المدلول، فيدل على المطلوب إثباته به بعينه، لا على أمر كلي عام ينتظمه وغيره، كما هو الحال في الأقيسة المنطقية، ومما يدل على هذا الأصل قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]، فإنَّ نفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة نبينا محمد ﷺ توجب أنه نبي بعينه، لا على إثبات النبوة فقط من حيث هي، ويبنى على ذلك أصلًا كليًا فيقول: [وكل دليل في الوجود لا بد أنْ يكون مستلزمًا للمدلول، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة مِنَ العلم بأنَّ كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، والقضايا الكلية هذا شأنها][٣].

وينص ابن تيمية على أنَّ الحق الذي لا يخالطه باطل هو ما أخبر به الرسول ﷺ، ولا تتصور أنْ يكون الحق خلافه، ولا يحصل الهدى التام

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٣).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٥١)، انظر النبوات (٢٦٦، ٢٦٧).

(٣) الرد على المنطقيين (١٥١).

إلا بتصوره على التمام، فإنَّ منشأ الاختلاف فيه يرجع إلى أحد ثلاثة أمور:-

أولًا: سوء الفهم عن الله، ورسوله.

ثانيًا: نقص العلم بما جاء عن الله، ورسوله.

ثالثًا: سوء القصد، بأنْ يكون للمخالف لهدي اللَّه ورسوله غرضًا فاسدًا في عدم التسليم، والأخذ به؛ كاتباع الهوى، والميل إلى الشهوات من جاه، أو منزلة، أو دنيا يصيب منها[(١)].

ويرى ابن تيمية أنَّ الدليل الذي هو الآية والعلامة، إما أنْ يدل بنفسه، وإما أنْ يدل بدلالة الدال عليه، فيكون هو الدال على الحقيقة، فيرجع إلى الأول، فالأول كدلالته ـ سبحانه ـ بنفسه على نفسه، والثاني كدلالته ـ سبحانه ـ على نفسه بما نصبه من أدلة شرعية، وأخرى كونية على نفسه، وتسمى الدلالة الأولى عقلية، والدلالة الثانية وضعية، لأنَّ الدال وضعها للدلالة عليه، والتحقيق عند شيخ الإسلام، أنَّ كلاهما دلالة عقلية، فإذا نظر فيهما العقل علم المدلول بهما عليه، وإنْ كانت الأولى دلت بنفسها، والثانية بواسطة قصد الدال بها، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ دلالة الآيات القرآنية ليست مقتصرة على دلالة الخبر المجرد، بل إنها تدل على المراد منها بطريقتين:-

الأول: الطريقة الخبرية: وفيها يخبر اللَّه في القرآن الكريم عما أراده بأحد أمرين:

الأمر الأول: يدل على مجرد العلم بالمدلول عليه، فهو يسوقه سياق الأخبار المسلمة، التي لا تحتاج إلى نقاش، لكمال وضوحها، وصراحة لفظها، كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]،

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٤٨، ٢٤٩).

وقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١].

الأمر الثاني: يدل على ما دل عليه الأصل، مقرونًا بالحض والترغيب، أو المنع منه والترهيب فمن باب الحض المقرون بالترغيب قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، ومِنَ الحض المقرون بالترهيب قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [المائدة:٥].

فالأولى تتضمن الحض على المأمور، والترغيب فيه، **والثانية** تضمنت النهي عن المحذور، والترهيب منه، ومما يترتب عليه[١].

الثاني: طريق الأمثلة المضروبة: وهي أقيسة قرآنية عقلية، وهي أخبار جرت على مجرى قواعد العقول، من تحطيم الأدلة، واعتبار الغائب بالشاهد، ومن ذلك ما تقدم من قياس الأولى، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله ـ سبحانه ـ في التمانع في الألوهية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله في تقسيم الفروض، وسبرها: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ﴾ [يس: ٢٨] الآيات، وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَـٰبَ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [يس: ١٣] الآيات،

---

(١) انظر الجواب الصحيح (٣/٢٧٤).

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٤، ٢٥].

وعلى هذا فإنَّ الآيات القرآنية كما دلت بطريق الخبر، دلت بطريق العقل وأقيسته، وهذا من ابن تيمية رد على مِنَ يقول من المتكلمين: إنَّ دلالة النصوص دلالة خبرية محضة، ولا مكان لأدلة العقل فيها، ووجه اشتمالها على الدلالتين أنهما إذا جردت عن دلالة العقل كانت خبرية، وإذا جرت على دلالة العقل كانت خبرية عقلية؛ لاجتماع الدلالتين فيها، وهو ينص على أنَّ هذه الدلالة العقلية للنصوص القرآنية هي أكمل أدلة العقل، وأعظمها إيصالًا للمطلوب؛ لأنها تدل على المطلوب ذاته وعينه، بعكس ما سواه من أقيسة العقل: كالتمثيل والشمول، فإنَّ دلالتها عامة كلية، ففي التمثيل بواسطة المماثلة، وفي الشمول بواسطة العموم، الشامل للأصل والفرع(١).

ويصدع ابن تيمية بحقيقة هامة - ضابطة للكلام في علم العقائد والفروع - وهي أنْ يجعل القرآن الكريم إمامًا يُهتدى به، ويؤتم به في أصول الدين وفروعه، ويقرر أنَّ هذه الطريقة هي التي كان عليها الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين المعتبرين مِنَ السلف الصالح، فلا يعارضون كتاب الله، لا برأي ولا قياس، وإذا جرى لهم إشكال في آية من كتاب الله، لم يزل يسأل عن الحق حتى يهتدي إليه، ويعرفه فيلزمه، وينص على أنَّ ذلك مقتضى الإيمان المجمل بكل ما جاء به، فإنه قد قام

---

(١) انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٤٦)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٤٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٩، ٢٧، ٢٩)، منهاج السنة النبوية (١/١٧٣، ١٧٤).

بالدليل القاطع، والحجة الساطعة، والآيات البينات أنَّ القرآن يهدي للتي هي أقوم[١]، وعمل السلف نحو الآيات المشكلات:-

أ: إما الإيمان المجمل، والتسليم المطلق.

ب: وإما تفسيرها بمعنى يرفع الإشكال، بحسب ما تقتضيه سياقات الآي، أو بحسب ما تواتر في آيات الكتاب العزيز، يحملون ما أشكل على البين الواضح منه[٢]، وإنْ جاء عنهم ما ظاهره رد شيء من ذلك، فهو لا يخرج عن أمرين:-

أولًا: اعتقاد أنه غير دال على محل النزاع.

ثانيًا: اعتقاد نسخه، أو تخصصه، ونحو ذلك.

ثالثًا: إنْ كان حديث، فالاعتقاد عدم ثبوته عن الرسول ﷺ[٣].

وقد نص ابن تيمية على أنَّ كل علم لا يطلب من كتاب اللَّه فهو ضلالة[٤].

وقد أوضح ابن تيمية أنَّ أصول الدين التي بعث اللَّه به محمدًا ﷺ قد بينها في كتابه الكريم أحسن بيان، وأتمه وأكمله مسائلًا ودلائلًا، في الربوبية، والوحدانية، والأسماء والصفات، والنبوة، والمعاد، فبين ذلك بأدلته السمعية والعقلية، وقد ضمن اللَّه بيانه هذا كل علم نافع، وعمل صالح يتعلق به[٥].

---

(١) انظر الرد على المنطقيين (١٥١)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/١٠٢، ١٠٤)، الفرقان بين الحق والباطل.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى - الفرقان بين الحق والباطل (١/٢١، ٢٠).

(٣) انظر الرد على الأخنائي (٦٧).

(٤) انظر الاستقامة (١/٢١).

(٥) انظر النبوات (٢١٤)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧، ٢٩)، انظر الرد على المنطقيين (١٥٠).

ويؤكد ابن تيمية أنَّ المسلمين نقلوا القرآن الكريم نقلًا متواترًا إلى نهاية سنده، إلى النبي ﷺ، وهذا النقل يشمل نقل القرآن بلفظه ومعناه(١)، ويقول: [والقرآن تلقته الأمة منه حفظًا في حياته، وحفظ القرآن جميعه في حياته غير واحد من أصحابه، وما من الصحابة إلا من حفظ بعضه، وكان يحفظ بعضهم ما لا يحفظه الآخرين، فهو جميعه منقول سماعًا منه بالنقل المتواتر، وهو يقول إنه مبلغ له عن الله، وهو كلام اللَّه لا كلامه](٢)، فهو يستدل على قطعية القرآن الكريم في لفظه ومعناه بثبوت سنده بالنقل المتواتر، الموجب لتلقيه بالقبول، وإفادته للعلم اليقيني، وهو محل الاحتجاج في باب العقائد، ويقول مؤكدًا لهذا المعنى في موضع آخر: [والقرآن ما زال محفوظًا في الصدور نقلًا متواترًا، حتى لو أراد مريد أنْ يغير شيئًا مِنَ المصاحف، وعرض ذلك على صبيان المسلمين، لعرفوا أنه قد غير المصحف، لحفظهم للقرآن من غير أنْ يقابلوه بمصحف، أنكروا ذلك](٣).

وهذا الذي قرره ابن تيمية أمر مشاهد حتى زماننا هذا، فما زالت الأمة المحمدية ـ بحمد اللَّه ـ تحتفظ بكتاب ربها رسمًا، وضبطًا، وقراءة، مما يستحيل معه إمكان التحريف أو التبديل فيه، وهذا ما لم يحصل لكتاب سواه، وعليه فإذا أخبر اللَّه بشيء وجب الإيمان به، والتسليم له(٤).

وأما السنة النبوية:ـ

فيرى ابن تيمية، أنَّ الحق لا يكون خلاف ما جاء به الرسول، بل الحق

---

(١) انظر الجواب الصحيح (٦/٢).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٩/٢، ١١).

(٣) انظر الجواب الصحيح (٧/٢).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (٥٥٣/٢، ٥٥٤).

فيما جاء به، وما سواه فهو الباطل(١).

ووجه ذلك: [أنَّ من علم أنَّ الرسول أعلم الخلق بالحق، وأفصح الخلق في البيان، وأنصح الخلق للخلق، علم أنه قد اجتمع في حقه:

كمال العلم بالحق، وكمال القدرة على بيانه، وكمال الإرادة له، ومع كمال العلم، والقدرة، والإرادة، يجب وجود المطلوب على أكمل وجه، فيعلم أنَّ كلامه أبلغ ما تكون، وأتم ما يكون، وأعظم ما يكون بيانًا لما بينه في الدين، مِنَ الأمور الإلهية، وغير ذلك](٢). وإذا كان الرسول ﷺ بهذه المثابة، فإنَّ الحق فيما جاء به. وينص ابن تيمية على أنَّ الرسول قد بين أصول الدين على أكمل وجه، فبين الحقائق الخبرية المتعلقة بما يجب لله، وما يمتنع عليه، وبما يمكن في حقه، وبين الحقائق الخبرية المتعلقة بأمره، ونهيه، وما يحبه ويرضاه، ويكرهه ويبغضه ـ سبحانه ـ، وذلك في جانبي المسائل والدلائل(٣).

وأكد أمر اعتبار السنة، ووجوب اتباعها، والتسليم لها، بأنْ قرر أنَّ ما جاء به الرسول هو من علم اللَّه ـ تَعَالَى ـ، فما أخبر به فقد أخبر اللَّه به، واللَّه لا يخبر إلا بعلمه، ويمتنع أنْ يخبر بخلافه، وما أمر به الرسول فهو حكم الله، والله عليم بكل شيء، حكيم في جميع أموره، فلا يرسل إلا من علم صدقه، وكمال بيانه، وإخلاصه في إيصال الحق لعباده، ومما يدل على ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦]، وهذا يقتضي أنَّ كل ما جاء به الرسول ﷺ حق وصدق(٤).

---

(١) انظر مجموعة تفسيرات ابن تيمية (٢٤٨).

(٢) جواب أهل العلم والإيمان (١٢٧).

(٣) انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٤٤، ٤٤٦)، انظر النبوات (٢٢٧).

(٤) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٤٨٠).

وقد حكى ـ رحمه اللَّه ـ اتفاق المسلمين قاطبة على أنَّ السنة المعلومة المفسرة للقرآن الكريم، والمبينة لمجمله حجة يجب المصير إليها[١]، ويقرر أنَّ لازم ما ذكر: أنَّ المؤمن لا يتكلم في شيء من أمور الدين إلا وهو متبع في ذلك ما جاء به الرسول ﷺ، ولا يقدم شيئًا على ذلك، بل ينظر ما قاله فيتبعه[٢].

وينص على أنَّ من خالف شيئًا مما جاء به الرسول، فإنَّ حقه هو الظلم، والجهل، والظن، واتباع الهوى؛ إذ ما أخبر به الرسول فهو حق في الظاهر والباطن، فلا يمكن أنْ يتصور أنْ يكون الحق في نقيضه، وبناء عليه فإنَّ من اعتقد نقيض ما جاء به الرسول، يكون اعتقاده باطلًا، والاعتقاد الباطل لا يكون علمًا، ويرجع ـ رحمه اللَّه ـ أدلة من يخالف ما جاء به الرسول إلى ثلاثة أمور:ـ

أولًا: أدلة عقلية يظنها براهين، وليست كذلك.

ثانيًا: أدلة سمعية، وهي لا تخرج عن أحاديث مكذوبة على الرسول، أو ظنها دالة على مراده وليس الأمر كذلك، فالمنع في الحجة السمعية إما أنْ يرجع إلى السند، أو إلى المتن، أو دلالته على المراد.

ثالثًا: إلهامات يدعيها أهل التصوف لا يعلمون حكمها من جهة الشرع، ويعارضون بها سنة الرسول، وإنْ كان ـ رحمه اللَّه ـ لا ينفي وجود إلهامات صحيحة لهؤلاء، لكنَّ أهل الحق منهم يزنونها بميزان الشرع، فإنْ وافقته قبلت، وإنْ خالفته ردت[٣]، ويستدل على ذلك بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥].

---

(١) انظر الرد على الأخنائي (٦٧).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١/٤٧- ٤٩).

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١/٥٢- ٥٧).

● وبيان الرسول ﷺ عند ابن تيمية على وجهين:

أ: تارة يكون بذكر الأدلة العقلية على المطلوب.

ب: تارة يكون بطريق الخبر المجرد عن موازين العقل.

وأحسن أدلة العقل هو ما استعمله القرآن، وأرشد إليه الرسول، وأفضل السمعية ما جاء بها الرسول ﷺ، ويذهب إلى أنها مفيدة للعلم اليقيني في جملتها[١]، ويوجه ذلك بأنَّ جميع الأدلة اليقينية توجب العلم الضروري، والأدلة السمعية أيضًا تفيد العلم الضروري، وإنْ تفاوتت أدلتها قلة وكثرة، فالكثرة كالخبر المتواتر الذي يحصل به العلم الضروري بلا تعيين، وقد يعين الأدلة ويستدل بها[٢].

ويرى أنَّ من مقتضى الاهتداء بالسنة النبوية أنْ يعرف المراد من ألفاظها في لسان الشارع، وذلك لكثرة الخطإ في هذا الجانب، إما بحمله على اصطلاح حادث، أو بحمله على مدلول لغة العرب، مع أنَّ للشارع لغة تخص ألفاظه، وهذا قدر زائد على ما يستفاد مِنَ اللغة العربية[٣].

ثم يرجع - رحمه اللَّه - ليستدل على أنَّ ما جاء به الرسول حق من وجهين:

أ: **عام**: وهو علمنا بصدقه، وهو علم ضروري مِنَ الدين.

ب: **خاص**: وهو علمنا بصدقه بما أظهره اللَّه على يديه مِنَ الآيات والبينات الدالة عليه[٤]، وقد أوضح - رحمه اللَّه -، أنَّ من طريقة أهل السنة والجماعة[٥] اتباع آثار الرسول ﷺ ظاهرًا أو باطنًا، كما أمر اللَّه

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (٦/١٠٢- ٢٠٤).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١/١٠٥- ١٠٦).

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١/١٠٩).

(٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (معارج الوصول) (١/١٨٩).

(٥) انظر العقيدة الواسطية (٢٩)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٤٠٩، ٤١٠).

بذلك في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، إلى غيره مِنَ الآيات الدالة على وجوب امتثال أمره ﷺ، واجتناب نهيه، وأنْ لا يعبد اللَّه إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ.

• ما تفيده الأخبار النبوية عند ابن تيمية:

والأخبار النبوية عند ابن تيمية ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الخبر المتواتر، وهو مفيد للعلم اليقيني، وهو موجب لاعتقاد مضمونه والعمل به، ويلحق به المشهور (المستفيض) كما هو المعتمد عند أكثر أهل العلم.

النوع الثاني: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول والتصديق، واتفقت الأمة على العمل به، فهو مفيد للعلم اليقيني، وعلى ذلك عامة أهل العلم.

النوع الثالث: وهو خبر الواحد الذي لم يتلق بالقبول، فهذا عند ابن تيمية لا يفيد اليقين لكل أحد، بل بحسب ما يقوم بقلب من سمعه من قرائن التي تنضم إلى الخبر، فمن أدرك هذه الجهات أفادت اليقين، ومن لم يدركها لم يحصل له ذلك، والظاهر من مذهبه أنه يرى أنَّ إفادة الخبر اليقين أمر نسبي تختلف فيه النفوس، فما يحصله هذا مِنَ اليقين بمدلول هذا النوع مِنَ الخبر، قد لا يحصله غيره، وهذا شيء غير إفادة الخبر اليقين من جهة من أخبر به، وهو الصادق المصدوق ﷺ، فظاهر كلامه أنه يفيد اليقين من هذه الجهة مطلقًا، وعلى هذا فكل هذه الأنواع مِنَ الخبر حجة

عنده في باب العقيدة، وهي مفيدة للعلم واليقين، وإنْ كان ما يحصل بخبر الواحد هو يقين مكتسب لا ضروري كما يحصل بالمتواتر والمشهور(١).

وقد سبق وأنْ عرضنا مذاهب الناس في ذلك، وبينا ما يظهر لنا رجحانه، فليرجع إليه. وابن تيمية لا يرى أنَّ الكثرة العددية هي الأساس في إفادة الخبر العلم واليقين، بل الذي يحدد هذه الإفادة هو وجود العلم بمخبر الأخبار، وإحساس الإنسان بنفسه عالمةً بمدلوله، وهذا يحتاج إلى الدليل؛ لإفضائه إلى الدور والتسلسل، وبيانه أننا إذا قلنا: إنَّ إحساسه بعلم نفسه يحتاج إلى دليل، فإنَّ علمه بمقدمات الدليل يحتاج إلى أنْ يجد نفسه عالمة به، ولو احتاج إلى ذلك للزم منه الدور والتسلسل.

ولذا فإنَّ الإنسان يحس بوجود العلم إذا وجد سببه، سواء كان بديهيًّا، أو نظريًّا، ويقيس هذه المسألة ويماثلها، فيقرأن فإن الإنسان يجد نفسه تسمع وترى عند الاستماع للصوت، أو الرؤية للصورة، وهو يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات، ومن هذا المنطلق فإنَّ خبر الواحد يمكن أنْ يفيد العلم بشرط وجود القرائن، ووجود الإنسان نفسه عالمة بمضمونه، فإنه عندئذ قد يفيد العلم الضروري فما دونه، بحسب ما يقوم بنفس المستدل، ويقرر اتفاق العقلاء على أنَّ العدد وحده لا يفيد العلم مهما كثر، ويستدل بقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾، وقوله: ﴿فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [محمد: ٣٠]، فيحصل العلم بالقرائن الدالة عليه(٢).

ويرى ابن تيمية أنَّ العلم بمدلول خبر الواحد في الغالب يمكن أنْ

---

(١) انظر الفتاوى (٢٠/٢٥٧، ٢٥٨)، انظر علم الحديث (١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٠)، وانظر درء تعارض العقل والمنطق (١/١٩٥).

(٢) انظر نقض المنطق (٧٢)، انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٩٢، ٩٩)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٣٢١).

يحصل بما يقترن به من حكم عقل، أو حس، أو نحو ذلك، وهذا مدرك في الأمور المحسوسة، فإنَّ تكرار التجربة على المفردات الحسية يوصل إلى العلم، وإنْ كان واحدًا منها لا يحصلها، أو يحصل بعضه، فيتقوى الخبر من إفادة الظن إلى إفادة الجزم، إلى إفادة اليقين، بحسب ما يقترن به من أمور خارجة مستقلة عنه[(١)]: وقد أنكر ابن تيمية علىمن يعيبون قول من يعتمد على خبر الواحد في الأمور السمعية العقدية، إذا اقترن بقرائن يفيد العلم اليقيني، وأوضح أنَّ خبر الواحد الذي لم يدل دليل على صدقه لا يفيد اليقين[(٢)]، وأنَّ الخبر المقرون بالقرائن يفيد العلم، ونقل ذلك عن جمهور أهل العلم من جميع الطوائف[(٣)]، وحكاه مذهبًا للحنابلة وغيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية[(٤)]، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ تلقي الأمة بالقبول للخبر المعتبر فيه تلقي أهل العلم بالحديث دون غيرهم، لأنهم بذلك أعلم، وأدرك[(٥)]، ويقول: [فإنه وإنْ كان لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم، مستندين إلى ظاهر وقياس، أو خبر واحد، فإنَّ ذلك الحكم يعتبر قطعيًا عند الجمهور، وإنْ كان بدون الإجماع ليس بقطعي؛ لأنَّ الإجماع معصوم][(٦)]، وينص علىأمر عام وهو: أنَّ إفادة الخبر العلم يكون بثلاثة أمور[(٧)]:-

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٩٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٨).

(٣) انظر مقدمة في أصول التفسير (٦٧).

(٤) انظر المسودة (٢٤٨).

(٥) انظر علم الحديث (٧١- ٧٣).

(٦) علم الحديث (١٠٤)، (١١٧)، (١٥٨).

(٧) انظر علم الحديث (١١٦، ١١٨، ١١٩).

أولًا: بكثرة المخبرين، بحيث لا يمكن أنْ يتواطؤا على الكذب.

ثانيًا: ويحصل بصفاتهم، مِنَ الديانة، والضبط.

ثالثًا: بالقرائن التي تحتف بالخبر ويحصل العلم بمجموع ذلك.

رابعًا: تكاثر الأخبار على المعنى الواحد(١).

وبذا يعلم أنَّ مذهبه في الخبر الواحد الذي لا يقترن بقرينة أنه: لا يفيد إلا الظن، وعليه فلا يكون حجة في باب الاعتقاد، وينص على أنَّ أحاديث الصحيحين تفيد العلم، لتلقي الأمة بالقبول لها علمًا وعملًا(٢)، قد حكم ـ رحمه الله ـ بكفر من خالف ما جاء به الرسول بعد علمه، وقيام الحجة(٣) به، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقد نقل إجماع أهل العلم على ذلك، وقال ـ رحمه الله ـ: [بخلاف من خالف، فاعلم أنَّ الرسول ﷺ جاء به، فإنه كافر بلا نزاع](٤).

❑ ما يعرف به صدق الخبر وكذبه عند ابن تيمية:

● ويعرف صدق الخبر عند ابن تيمية بالأمور التالية:

أولًا: توافر الهمم على نقله وإشاعته.

ثانيًا: تلقي الأمة للخبر بالقبول؛ لأنَّ الأمة معصومة من الاجتماع على الخطإ.

ثالثًا: بالتواتر الموجب للقطعية.

---

(١) انظر الجواب الصحيح (٢٩١/٤).

(٢) انظر علم الحديث (٧١- ٧٣)، انظر تدريب الراوي (١٣١/١).

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى (الاستغاثة) (٤٨١/١).

(٤) مختصر الفتاوى المصرية (٥٩٠)، انظر نحوه جواب أهل العلم والإيمان (٧٨).

• ويعرف كذبه بأمور[1]:

أولًا: بالتواتر والاستفاضة.

ثانيًا: انفراد الواحد والاثنين بما لو وقع لتوفرت الهمم والدواعي على نقله.

• ومعنى صدق الخبر عنده له معنيان[2]:

الأول: أنْ تعلم مطابقته للواقع، من غير طريق الخبر، وذلك لمطابقته لما هو معلوم لدينا أنه حق.

الثاني: العلم بصدق المخبرية.

وقد يجتمع الأمران، بأنْ يعلم ثبوت ما أخبر به، وأنه صادق فيه.

• ومعنى كذب الخبر عنده يراد به معنيان أيضًا[3]:

الأول: كونه على خلاف الواقع من علمنا.

الثاني: علمنا بأنَّ المخبر كاذب فيما أخبر به.

• حكم ما سكت الخبر عنه عند ابن تيمية:

يذهب ابن تيمية إلى أننا لا يجوز أنْ ننفي مِنْ أمور الاعتقاد اعتمادًا على أنه لم يرد به خبر.

وينص على أنَّ السير على هذا الطريق خاطئة من وجهين:

أحدهما: إنه عدم وروده في الخبر هو إخبار عن عدم الدليل المعين، وعدمه لا يستلزم نفيه في واقع الأمر وحقيقته، فإنَّ لله أسماء سمى بها نفسه، واستأثر بعلمها، وعليه فلا يجوز النفي إلا بدليل كاف أسوة

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٧/٤، ١٨، ١١٧، ١١٨).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٢٨٧/٤، ٢٨٩).

(٣) نفس المرجع السابق، انظر الجواب الصحيح (٢٨٧/٤، ٢٨٩).

بالإثبات، فإنه لا يكون إلا بدليل، وغاية الأمر أنه إذا لم يدل الخبر على إثباته أنْ يسكت عنه، فلا يقال فيه إلا بعلم، ولا علم إلا بدليل، إذ القول بغير دليل هو الجهل نفسه.

ثانيًا: أنَّ هناك أشياء لم يدل الخبر على ثبوتها، ولكنه دل[1] على إثبات نقيضها، فيعلم بذلك أنَّ انتفائها ـ كاتصاف اللَّه بالكمال ـ يدل على نفي ضده.

❑ وأما الإجماع:

فينص ابن تيمية على أنه حجة قاطعة[2]، وأنَّ الأمة لا تجتمع على خطإ، وأنه طريق السابقين الأولين، مِنَ المهاجرين والأنصار، ويذكر أنَّ أهل السنة والجماعة إنما سموا بهذا الاسم لأنَّ الجماعة ضد الفرقة. ويُعد في الدرجة الثالثة بعد الكتاب والسنة، وهو وقرينيه الكتاب والسنة توزن بهم الأعمال الظاهرة والباطنة مما له علاقة بالدين، ويخص إجماع السلف بمزية دون غيره من سائر العصور، وهو: إمكان حصر أقوالهم ونقلها، مع قيام الداعي على ذلك، فيقول: [والإجماع الذي ينضبط هو: ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف، وانتشرت الأمة][3]، ويذهب إلى أنَّ من أنكر ما ثبت به فهو كافر بعد قيام الحجة عليه[4]، وهو عنده مصدر تابع للكتاب والسنة، لاعتماد إثبات حجيته عليهما[5]. ويرى ابن تيمية أنَّ الإجماع ملازم للنص، فلا يتصور وجود إجماع إلا

---

(١) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٣٥٠ـ ٣٥٢)، انظر التدمرية مِنَ النفائس (٥٥).

(٢) انظر المسودة (٣١٥).

(٣) العقيدة الواسطية (٢٠٩)، مجموعة الرسائل الكبرى (٤٠٩، ٤١٠).

(٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الاستعانة ٤/٤٨١).

(٥) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٣).

وقد دل عليه نص، فهو دليل على وجود النص، وأنه معلوم عند بعض الأئمة، وأنَّ علمه لم يندرس، كما ينص على أنه: يجوز كون بعض أهل الإجماع وصل إلى حكم المسألة بالاجتهاد، لكنَّ النص لا يخفى على سائر مجتهدي أمة محمد ﷺ(١)، واستدل على اعتباره بعدة أدلة:

أولًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]، ووجهه: أنَّ مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين توجبان الوعيد، لكونهما متلازمان، ولهذا علق الوعيد عليهما، كما يعلقه بمعصية اللَّه ورسوله؛ لكونهما متلازمان أيضًا، فيكون اتباع سبيل المؤمنين حجة(٢).

ثانيًا: قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]، ووجه دلالتها أنَّ الآية دلت أنه إذا انتفى التنازع لم يجب الرد إلى اللَّه والرسول، فدل على أنَّ إجماع الأمة لا يكون إلا حقًّا وصوابًا، إذ لو لم يكن كذلك، لوجب الرد إلى اللَّه والرسول(٣).

ثالثًا: وقوله ـ جل جلاله ـ: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ووجهها: فلو لم يكن الاجتماع طاعةً لله ورسوله مطلقًا لما أمروا به، ولو أمكن أنْ يكون الاجتماع معصية، لما كان بينه وبين الافتراق فرق(٤)، فيكون إجماعهم حجة.

رابعًا: قوله عز سلطانه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥]، ووجه

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٤)، انظر المسودة (٣٢٨).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٤).

(٣) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٥، ٢٣٦).

(٤) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٥، ٢٣٦).

دلالتها: أنه جعل ـ سبحانه ـ موالاتهم موالاة الله ورسوله، وموالاة الله ورسوله لا تكون إلا بطاعتهما، فكذلك المؤمنون لا تكون موالاتهم إلا بطاعتهما إذا كانوا مجتمعين، فيكون إجماعهم حجة[1].

خامسًا: أنَّ لزوم الجماعة مطلوب شرعًا، كما قال ـ تَعَالَى ـ ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فيكون طاعة لله ورسوله، وما كان كذلك لا بد وأنْ يكون موافقًا لطاعة الله ورسوله، فيكون حجه[2].

ومن أمثلته في باب العقائد: حكايته لإجماع المسلمين على إثبات الصفات[3].

سادسًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ووجهه: [إنَّ شهادتهم مقبولة فيما يشهدون عليه مِنَ الأشخاص والأفعال، ولو كانوا قد يشهدون بما ليس بحق، لم يكونوا شهداء مطلقًا][4].

سابعًا: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فشهد لهم بالخيرية في قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وزكاهم بقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وبناء على ذلك [فلا بد أنْ يأمروا بكل معروف، وينهوا عن كل منكر، والصواب في

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٥، ٢٣٦).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٣، ٢٤).
(٤) انظر الفتاوى (٢٠/٥٠١، ٥٠٢).

الأحكام معروف، والخطأ منكر](١)، فيكون إجماعهم حجة.

ثامنًا: قوله - جل جلاله -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة:١١٩]، ومنها قول الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء:٨٣]، وقول يوسف: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١].

فأمرنا بأنْ نكون مع الصادقين، وطلب كلا النبيين أنْ يلحقا بالصالحين، مما يدل على أنه سبيلهم في الدين، لا يكون فيه خطأ ومعصية، فيكون حجة(٢).

تاسعًا: قوله - جل جلاله -: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

ووجه دلالتها: [أنَّ الرضوان لا يكون مع اتفاقهم وإصرارهم على ذنب أو خطإ، فإنَّ ذلك مقتضاه العفو](٣).

عاشرًا: قوله - سبحانه -: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، وقوله: ﴿وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ [فاطر: ٣٢]، ووجه دلالتها: [أنه يدل من وجهين: من جهة أنَّ الاصطفاء يقتضي التصفية، وذلك لا يكون مع الاتفاق، والإصرار على الذنب والخطإ، والثاني التسليم عليهم، وذلك يقتضي سلامتهم مِنَ العيوب، كما سَلَّمَ على المرسلين، وعلى نوح، وعلى المسيح](٤).

الحادي عشر: وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، ومنها قوله: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا

---

(١)، (٢)، (٣) انظر الفتاوى (٢٠/٥٠١، ٥٠٢).

(٤) انظر الفتاوى (٢٠/٥٠٢، ٥٠٣).

﴿ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ﴾ [البقرة: ٢١٣]، [فانه يدل على أنه هدى في كل شيء]، وما دام كذلك فقولهم حجة.

الثاني عشر: قوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، [فإنه يقتضي إخراجهم من كل ظلمة][١]، ومن ذلك الخطإ لأنه منها، فيكون قولهم حجة.

الثالث عشر: قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦٓ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لِّيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾ [الحديد: ٩]، ووجهها كسابقتها. وابن تيمية بعد هذا يقرر أنَّ إجماع الأمة المحمدية، مما يوالى عليه، ويعادى عليه، معصوم مِنَ الخطإ[٢]، وأقوى الإجماع، وأفضله إجماع الصحابة؛ لذا فإنهم إذا اختلفوا فالحق لا يخرج عنهم، وعليه فإجماعهم مِنَ الدين، وما دام كذلك وجب الحرص على العلم به، والعناية بنقله، والرجوع إليه[٣].

وحد قيام الحجة بالإجماع: كونه معلومًا لمن أنكره حجة عنده، ولا يشترط في العلم به العلم بنفس الخلاف، ولا أنْ يكون متواترًا، وظاهر كلامه أنَّ العلم بالإجماع أمر مكتسب وليس بضروري، وأنكر على من ادعى كونه مِنَ العلوم الضرورية[٤]. قلت: وليس بعجيب أنْ يأخذ إجماع الصحابة هذه المنزلة الرفيعة من ابن تيمية، فإنَّ الصحابة رضي الله عنهم كانت لهم مِنَ المعرفة بالشريعة ما ليس لغيرهم، كما أنَّ الأمة قد أجمعت على

---

(١) الفتاوى (٢٠/٥٠٢).

(٢) انظر الفتاوى (٢٠/١٦٤).

(٣) انظر الفتاوى (١٣/١٤: ٢٥).

(٤) انظر مراتب الإجماع (٢٠٥).

عدالتهم، وقد امتدحهم ربنا في كتابه الكريم بقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال ـ سبحانه ـ: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب:٢٣].

قد كانوا أعلم الناس بالله، وبما يجب له، وبالرسول وما كان عليه مِنَ السيرة، كما كانوا أدرك لمعاني كتاب الله، وأعظم الناس عناية بها علمًا وعملًا، وهم أولى من دخل في خطاب الشارع، إذ هم الموجودون وقت تنزيله، وهم أكمل الناس اتصافًا بمقاصده، زيادة على مباشرة الوحي لأحوالهم، والرسول بينهم يبين مجمله، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويجيب عما أشكل عليهم فيه، فإذا لم يكن إجماعهم أضبط، فأي إجماع يكون أضبط منه؟![١].

● منهجه في الاستدلال بالنقل:

يمكن إرجاع منهج ابن تيمية في الاستدلال بالنقل إلى ثلاثة أمور هي:

أولًا: استقراء النصوص مِنَ الكتاب والسنة، وذلك بجمعها وسبر دلالتها على المراد وإثباته، ومن ذلك استقراؤه لنصوص إثبات الاستواء، والعلو، فقد بلغت آيات الاستواء سبع آيات[٢]، وأدلة العلو[٣] عشرين دليلًا، ويدلك على ذلك قوله: [أنَّ الأدلة كلما كثرت، وتواردت على مدلول واحد، كان أوكد، وأظهر، وأيسر لمعرفة الحق، فقد يعرف دلالة

---

(١) انظر الموافقات (٤/٤٨ وما بعدها).

(٢) انظر العقيدة الواسطية (١١).

(٣) انظر القاعدة المراكشية (٣٥ وما بعدها).

أحد الأدلة من لا يعرف الآخر، وقد يبلغ هذا ما لم يبلغ هذا][1]، وقد استطاع ـ رحمه اللَّه ـ من خلال استقرائه للنصوص مِنَ الكتاب والسنة، واختبار دلالتها، إلى بيان بعض الأحكام الخاصة، وفك مغلقها، ومن ذلك استقراؤه لآيات الصفات والأسماء، واستنباطه الأصل الذي يبينه بقوله: [إنَّ دلالة النصوص مِنَ الكتاب والسنة في بعض المواضع على الذات، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أنْ يكون ذلك مدلول اللفظ حيث ورد][2]، وقد مثل لهذا الأصل بتسمية عيسى كلمة الله، مع أنه مخلوق لله، وكلامه ـ سبحانه ـ ليس بمخلوق، فأطلق الكلمة على متعلقها[3]، ويكون الاستقراء بتتبع الجزئيات من مواردها، ومن ثم تأصيل القاعدة.

ثانيًا: الاستنباط مِنَ النصوص مباشرة، فهو دومًا وأبدًا يستفيد آراءه من خلال نظره في نصوص الكتاب والسنة، وذلك بالتأمل في دلالة النص المفرد، وكيفية دلالتها على المراد، وذلك عن طريق معرفة علامة كل مفردة مِنَ النص بالأخرى، ثم علاقة الكلمات بالسياق، وتأثر المعنى بذلك، ويكون الاستنباط بتطبيق النصوص على المفردات المراد معرفة أحكامها.

ثالثًا: استقراء آراء السلف، وبناء العقائد عليها، وذلك عن طريق جمعها، واختبار دلالتها على المراد، ومن ثم البناء عليها نفيًا وإثباتًا، ومن ذلك حكايته أقوال السلف في العلو، وبيان دلالتها عليه، كما في القاعدة المراكشية[4]، وذكره لأقوال السلف في الصفات في فتواه الحموية[5]، وهو يقرن هذه الأقوال

---

(١) الجواب الصحيح (٢٨٧/٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٨/٦).

(٣) انظر الفتاوى (١٧/٦ـ ١٩).

(٤) انظر القاعدة المراكشية (٥٥ـ ٧٩).

(٥) انظر مجموعة النفائس الحموية منه (١١٠ وما بعدها).

بما يبين دلالتها على المراد.

رابعًا: أنه في كل هذا مقتديًا بالكتاب والسنة من جهة اللفظ والمعنى، ومن جهة الاستدلال والبرهنة، ومما يدل على ذلك قوله: [فأما إذا عرف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ؛ ليبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه](١).

خامسًا: أنه يستدل بالأدلة المفيدة لليقين: كالقرآن الكريم، والأحاديث المتواترة، فإنْ لم توجد، فإنه يستدل بما سواها من حديث الآحاد المقترن بالقرائن، ثم ما كان دون ذلك من حديث الواحد المجرد، مع أنَّ عامة أبواب الاعتقاد ثابتة بالأدلة اليقينية، مبينًا لموقفه هذا بقوله: [فما أوجب فيه العلم واليقين، وجب ما أوجبه اللَّه من ذلك، لقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة:٩٨]، وقوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:١٩]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب اللَّه الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة أنَّ الوجوب معلق باستطاعة العبد، كقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦]، وليس عليه أنْ يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قوي غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين](٢).

سادسًا: يجب أنْ لا يحمل كلام اللَّه ورسوله على المصطلحات الحادثة، بل يحمل على ما اعتيد التعبير عنه في كتاب اللَّه وسنة رسوله، وإنْ لم يوجد فعلى لغة العرب، ولا يلزم من ورود النص موضع على معنى أنْ يكون معناه في كل موضع كذلك، كالوجه نص على أنَّ معناه في

---

(١) الفتاوى الكبرى (١/ ٤٥٣).

(٢) الفتاوى الكبرى (١/٤٥٦).

قوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أي: قبلته وجهته بناء على هذا الأصل(١).

❑ **درء تعارض العقل والنقل عند ابن تيمية:-**

التناقض عند ابن تيمية نوعان:-

الأول: التناقض المطلق: وهو: [أنْ يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر، إما بنفسه، وإما بلازمه](٢).

ويقرر أنَّ هذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه اللَّه عن كتابه الكريم، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]، وهو الاختلاف الذي وصف اللَّه به الكفار بقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات: ٨، ٩]، وضده هو التشابه العام، الذي وصف اللَّه به القرآن الكريم، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزمر: ٢٣]، وهذا التشابه معناه التناسب، والتصادق، والائتلاف بين معاني الآيات، وضده الاختلاف الذي هو التناقض، والتعارض، وينبني على ذلك أنَّ الأدلة الدالة على العلم لا يمكن أنْ تتناقض، وتتعارض، ويحكي اتفاق العقلاء على ذلك(٣).

الثاني: التناقض الخاص: وهو: [أنْ يكون الدليلين، يناقض أحدهما مدلول الآخر، إما بأنْ ينفي أحدهما عين ما يثبته الآخر](٤)، وهذا النوع مِنَ التناقض هو الذي اصطلح أهل الكلام والمنطق على تسميته تناقض(٥)، وهو عندهم [اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب

---

(١) الفتاوى (١٨/٦)، الفتاوى الكبرى (٤٥٢/١).

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧٤/١)، انظر تسهيل المنطق (٤٣)، وخلاصة المنطق (٥٧).

على وجه يلزم منه من صدق إحداهما كذب الأخرى][1].

❑ **الأصول العامة لدرء التعارض عند ابن تيمية:**

ويمكن أنْ نحصرها فيما يلي:

أولًا: أنَّ العقل لا يعارض السمع، وإنْ عارضه فذلك لفساد موازينه[2].

ثانيًا: أنَّ العقل يوافق الشرع، فهو شاهد له ومصدق له[3].

ثالثًا: أنَّ ما كان السمع صحيحًا، لا يعارضه العقل الصريح.

رابعًا: أنه إذا عارض العقل الصريح سمع، فإنَّ السمع غير صحيح، ولذا فلا يتصور أنْ تكون علوم الأنبياء المعصومين مناقضة لصريح المعقول، ومن ادعى خلاف ذلك فهو كذب[4].

خامسًا: أنه لا تعارض بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو إحداهما سمعي، والآخر عقلي، وكل منهما يدل على صحة الآخر، ولذا فقد بين القرآن الكريم أنَّ من كان له عقل وسمع يكون ناجيًا سعيدًا، مؤمنًا بما جاءت به الرسل، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

سادسًا: [إنَّ القول كلما كان أفسد في الشرع، كان أفسد في العقل،

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٤)، انظر تسهيل المنطق (٤٣)، وخلاصة المنطق (٥٧).

(٢)، (٣) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٣٦٢، ٣٦٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٣٣)، انظر القاعدة المراكشية (٤٥).

(٤) انظر الجواب الصحيح (٣/١٣٣ ـ ١٣٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٥٥).

فإنَّ الحق لا يتناقص][1].

سابعًا: [إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع][2].

ووجه ذلك إنَّ العقل لا بد وأنْ يكون مصدقًا للشرع في كل ما أخبر به، وأما الشرع فلا يجب أنْ يكون مصدقًا له، ولا تتوقف صحته على العقل، والعقل يدل على ما دل عليه الشرع دلالة عامة[3].

ثامنًا: أنه لا يمكن القول بما يدل عليه العقل إلا مع تصديق ما جاء به الشرع، فإنَّ الأدلة العقلية مستلزمة لتصديق الأدلة الشرعية، فإذا لم يصدق بما جاء به الشرع، فلا يمكن القول بما دل عليه العقل[4]، كما قال ـ تَعَالَى ـ مخبرًا عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠، ١١].

تاسعًا: أنَّ العقل ليس أصلًا للشرع، بل الشرع هو الأصل[5].

عاشرًا: أنَّ مدعي التعارض بين الشرع والعقل، فهو إما غالط في مدلول الشرع والعقل، أو مدلول أحدهما، مما يتسبب في توهم التعارض[6]. يقول ابن تيمية: [لكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلًا وليس بدليل، كمن يسمع خبر يظنه صحيحًا، ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه، أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلًا عقليا وتكون باطلة، التبس عليه فيها الحق بالباطل، فيكذب بها ما أخبر

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/٨٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٨).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٨).

(٤) انظر النبوات (٦٣، ٦٤).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٧٩).

(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٧).

الله به ورسوله][1].

الحادي عشر: أنَّ القول بتعارض العقل والنقل يلزم منه أربعة أمور باطلة هي[2]:

أولًا: رد نصوص الأنبياء بذلك.

ثانيًا: ردهم المعقولات الموافقة لما جاء به الأنبياء.

ثالثًا: جعل الألفاظ المجملة، المحتملة للحق والباطل هي الأصل في أصول الدين.

رابعًا: التكفير، والتفسيق، والتخطئة لمن خالف منهم العقل، وتقديم ابن تيمية للشرع على العقل، ونفيه للمعارض العقلي لا يعني ذلك أنَّ الشرع يأتي بما ينافي المعقولات الصحيحة، وإنْ كان قد يأتي بما يحار فيه العقل[3]، وبيان ذلك من وجوه[4]:

الوجه الأول: أنَّ الأدلة الشرعية لو نافت دلالة العقول، لما صلحت لأنْ تكون أدلة، وذلك لأنَّ الأدلة إنما نصبتها الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، ليعلموا دخلوهم تحت أحكام التكليف.

الوجه الثاني: أنها لو نافتها لكان ذلك تكليف بما لا يطاق، وذلك بتكليف العباد بما لا تصدقه عقولهم، ولا تتصوره، بل تتصور خلافه.

الوجه الثالث: أنَّ مناط التكليف هو العقل، بحيث إذا فقد رفع التكليف، ولو جاءت هذه الأدلة الشرعية على خلافه لكان لزوم التكليف أشد على غير العاقل منه على العاقل، وليس كذلك لأنَّ من لا عقل له

---

(١) الفتاوى (٦/٥١٤).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٧).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٤٧).

(٤) انظرالموافقات (٣/١٥، ١٦).

رفع تكليفه، ومن له عقل لا يمكنه التصديق بموجب الدليل الشرعي لتنافيه والعقل، فيكونون أولى بإسقاط التكليف ممن لا عقل له، وهذا مناف للشرعية، فما يؤدي إليه يكون باطلًا.

الوجه الرابع: أنه لو نافى مقتضى العقول، لكان أولى من يرده الكفار، فيقولون لا يعقل وهو مخالف للعقول، فلما لم يحصل منهم شيء من ذلك، علم أنه جاء على مقتضى العقول.

الوجه الخامس: أنَّ الاستقراء دل على أنها جارية على ما تقتضيه العقول، فما إنْ تعرض على العقول الراجحة، حتى تسلم لها وتنقاد.

* * *

الفصل الرابع

في التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به



التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به

التقليد في لغة العرب

التقليد مصدر على وزن تفعيل، مِنَ الفعل قلد، ومعناه وضع القِلادة في العنق، ومنه قلدت المرأة فتقلدت هي، وتقليد الهدي هو تعليق شيء في عنقها، ليعلم أنها هدي، ومنه تقليد الولاة الأعمال تشبيهًا له بالقلادة الموضوعة في العنق[١].

التقليد اصطلاحًا:

والتقليد في عرف الأصوليين والفقهاء: هو قبول قول الغير بلا حجة ودليل[٢]، وعليه فلا يسمى من أخذ بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع مقلدًا[٣]، فالتقليد إذًا هو قبول قول العالم، والعمل بمقتضاه، بلا طلب لحجة، ثقة مِنَ المقلد بعلم من قلده، وصحة اتجاهه نحو المطلوب.

حكم التقليد في أصول الدين «الاعتقاد»:

اختلف أهل العلم في حكم من وصل إلى العقائد الإسلامية عن طريق التقليد على قولين[٤]:

القول الأول: وهو قول الجمهور، وحكاه بعض أهل العلم إجماعًا، وفيه نظر، وهو أنَّ التقليد في المسائل الإلهية الأصولية حرام، وأنه لا

---

(١) انظر الصحاح (٥٢٤/١)، باب الدال فصل القاف، انظر اللسان (٣٧١٨/٤١)، انظر القاموس المحيط (٣٤٢/١)، انظر المطلع على أبواب المقنع (٦٩)، انظر نحوه القاموس الفقهي لغة واصطلاحا (٣٠٨).

(٢)، (٣) انظر المطلع على أبواب المقنع (٦٩)، المستصفى (١٢٣/٢)، انظر نحوه أصول مذهب أحمد (٦٧٣)، انظر نحوه القاموس الفقهي (٣٠٨).

(٤) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢٢٣/٤)، انظر التبصرة في أصول الفقه (٤٠١)، انظر الفتاوى الكبرى (٢٤/٥)، انظر المستصفى (١٢٣/٢) وما بعدها.

يوصل إلى العلم بها كمعرفة الله، ورسالة الرسل، وأركان الإسلام.

القول الثاني: قول من جوز التقليد في أصول الدين مطلقًا، وقال قوم بوجوبه، وهو قول شاذ.

لا خلاف بين القولين في صحة إيمان المقلد، وهو قول أكثر النظار والمحققين، إلا أنَّ منهم من قال: إنه آثم على سلوكه، ومنهم من قال: إنه لا إثم عليه، إلا إذا استطاع الاستدلال فتركه، وأما إذا لم يستطع فليس بآثم، ومنهم من أطلق القول بصحة إيمان المقلد إنْ قلد القرآن والسنة القطعية، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه على القول بدخوله في حقيقة التقليد(١)، وهو حد التقليد الصحيح عند من صحح إيمان المقلد، إنه التقليد(٢) المحصل للعلم، بمعنى أنه أوصل من سلكه إلى الجزم(٣)، فهو [لا يصدق بما ألقي إليه مِنَ العقائد الخفية إلا بعد انكشاف صدقها عنده، من غير أنْ يكون له دليل عليها](٤)، واستدلوا بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وجه دلالتها: أنْ يقال إنه [كما كان قذف النور في القلب، وموجب لانشراح الصدر، وانفساح القلب، كان قذفه مستلزمًا لجعل النفس قابلة للحق، مهيأة لحلوله فيها، مصفاة عما يمنعه وينافيه، سواء كان ثم استدلال أو لا، وكلما تصفت من كدوراتها، واتصفت(٥) بالصفات المذكورة، كان قبولها للعقائد الخفية أشد، وإذعانها لها أحرى].

---

(١) انظر إرشاد الفحول (٢٦٥).

(٢)، (٣) انظر لوامع الأنوار البهية (٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤).

(٤) لوامع الأنوار البهية (١/٢٧٢).

(٥) لوامع الأنوار البهية (١/٢٧٣).

أدلة الجمهور على حرمة التقليد في أصول الدين:

وقد استدل الجمهور على حرمة التقليد في أصول الدين بعدة أدلة، أهمها ما يلي(١):

أولًا: وهو مبني على القول بوجوب النظر: أنَّ النظر واجب، والتقليد يوجب تركه، فيكون موجبًا لترك الواجب، وما كان كذلك لا يجوز.

ثانيًا: أنَّ السلف أجمعوا على وجوب معرفة اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وما يجوز عليه وما لا يجوز.

والتقليد إما أنْ يكون محصلًا لهذه المعرفة أو لا، والأول ممتنع بوجوه:

الأول: أنَّ هذه المعرفة يطلب فيها العلم، والمفتي يتحصل المعرفة بالتقليد، وهو غير معصوم، فلا يجب تصديقه في ذلك، فلا يكون قوله موجبًا للعلم.

الثاني: أنَّ التقليد لو أفاد العلم؛ لكان محصلًا له في حدوثة العالم وقدمه، فيلزم منه الجمع بين النقيض، وهو محال، وما لزم منه المحال فهو محال.

الثالث: أنَّ التقليد لو أفاد العلم، فإفادته له إما ضرورة أو نظرًا، والأول ممتنع؛ لمخالفة أكثر العقلاء في ذلك، وكذلك الثاني؛ لأنَّ النظر يستلزم عدم الدليل على حجته.

ثالثًا: أنَّ التقليد مذموم شرعًا، لقوله ـ تَعَالَى ـ في معرض الذم لمن قلد الآباء في دينه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف:٢٣]، وما دام مذمومًا شرعًا، فلا يكون طريقًا شرعيًّا، فلا يعتمد عليه، فيكون حرامًا.

---

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٢٣، ٢٢٤)، انظر المستصفى (٢/١٢٣، ١٢٤)، انظر البقرة (٤٠٣، ٤٠٤)، شرح الكوكب المنير (٤١٠، ٤١١).

رابعًا: أمر ـ سبحانه ـ بالعلم في باب الاعتقاد، كما في قوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والتقليد ليس علما، فلا يكون حجة في العقائد.

❑ **أدلة القائلين بجواز التقليد في أصول الدين[١]:ـ**

وقد استدل القائلون بجواز التقليد في أصول الدين بعدة أدلة أهمها:ـ

أولًا: أنه إذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول، بجامع استوائهما في التكليف.

ثانيًا: إنما جاز التقليد في الفروع لأنَّ في معرفة طرقها وأدلتها مشقة، والأصول أشد غموضًا وخفاءً، فإذا جاز التقليد في الفروع وهي أسهل دفعًا للحرج، ففي الأصول أولى.

ثالثًا: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤]، والنظر يفضي إلى الجدل وهو مذموم، وإذا ثبت ذمه ثبت مدح ضده وهو التقليد، فيكون حجة في العقائد.

❑ **مناقشة الرأيين:ـ**

وقد ناقش المحرمون للتقليد أدلة مجيزوه بما محصله:

أولًا: بمنع الدليل الأول والثاني؛ فليست الفروع كالأصول؛ لأنَّ المطلوب في الفروع الظن، والمطلوب في الأصول اليقين والقطع، وهو فارق مؤثر، كما أنَّ الأصول طلبها في الشرع أكبر مِنَ الفروع وأوجب، فلا يستويان في التكليف.

ثانيًا: أنه خفف في الفروع لأنَّ اشتغال الناس بها يؤدي إلى الانقطاع

---

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٢٤ـ ٢٢٦)، المستصفى (٢/٢٢٤)، التبصرة (٤٠٤)، الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢٧٣).

عن المعاش، المؤدي بالتالي إلى انقطاع الحرث والنسل، فجوز التقليد فيها بخلاف الأصول، فطريق معرفتها العقل، وهو قاسم مشترك بين الناس جميعًا، فلا يكون أحدهم بأولى بالتقليد مِنَ الآخر، فلا يجوز التقليد في أصول الدين.

ثالثًا: أنَّ المراد بالجدل في الآية الجدل بالباطل، أما إذا كان الجدل بحق فيجوز، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

❑ **هذا وقد ناقش المجوزون للتقليد أدلة المحرمين بما محصله:ـ**

أولًا: بمنع وجوب النظر، ولهم في ذلك أدلة نذكر منها:

أ: أنه لو كان النظر واجبًا لأمر اللَّه به في أول آية نزلت على رسوله، لكنه لم يفعل، فدلَّ على أنه ليس بواجب.

ب: أنَّ الرسول دعى إلى الإسلام، ولم يُعرف عنه حديث واحد أنه أمر بالنظر، بل كان يأمرهم بأنْ يقولوا ـ لا إله إلا الله، وبذلك كان يوصي رسله إذا قدموا على الأقوام أنْ يكون أول ما يأمرونهم به: قول لا إله إلا الله، محمد رسول الله.

ج: أنَّ النظر مذموم بلسان الشريعة؛ لما يترتب عليه مِنَ الجدل المذموم، وهو منهي عنه شرعًا، فما بني عليه منهي عنه شرعـًا[١].

د: أنَّ السلف لم ينقل عنهم الخوض في أمر النظر في المسائل الكلامية، ولو وجد ذلك لنقل إلينا كما نقل كلامهم في المسائل الفقهية، وعليه فلو كان النظر مطلوبًا شرعًا، لكانوا أولى الخلق بالعناية به، وعليه إذا تبين بطلان القول بوجوب النظر، ثبت ضده وهو جواز التقليد[٢].

ثانيًا: التقليد المذموم هو التقليد في الباطل، وأما في حق فهو باقٍ على

(١)، (٢) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٢٤، ٢٢٥)، انظر الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢٧٤).

أصل الإباحة[١].

ثالثًا: أما أمره بطلب العلم، فإنه لم يحدد طريقًا له، فيكون التقليد مِنَ الطرق المحصلة له، ودعوى أنه لا يفيد العلم مرفوضة، فإنَّ المقلد ما قلد إلا بعد أنْ عرف من حال من قلده ما جعله يوقن بصحة نقله، فهو كخبر الواحد العدل إذا قامت عليه القرائن.

❑ **موقف ابن تيمية مِنَ التقليد في أصول الدين:ـ**

ويمكن حصر موقفه في الخطوات التالية:ـ

أولًا: أنَّ التقليد لا يفيد القطع، وإنْ كان من قلده عنده دليل يفيد القطع[٢].

ثانيًا: أنَّ المطلوب في حق كل مكلف الشهادتين بالنطق مع الإمكان، ويجب اعتقاد مضمونها جزمًا.

ثالثًا: أنَّ مسائل الإيمان أكثر أدلتها قطعية[٣].

رابعًا: حكى اتفاق الأئمة الأربعة على عدم جواز التقليد في أصول الدين[٤].

خامسًا: أنه لا يسوغ لأحد أنْ يقلد في أصول الدين، وحكى إجماع الأمة على ذلك[٥]، ووجهه: أنه لو ساغ التقليد في أصول الدين، لكان الأئمة الأربعة المشهورون أولى من يقلد في ذلك[٦]، وقال: [وهذا لم يقله أحد مما يسوغ للمسلمين تقليده في فروع الدين، فكيف يقلدونه في

---

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢٢٤/٤، ٢٢٥)، انظر الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ٢٧٤).

(٢)، (٣) انظر الاستقامة (٥٥/١، ٥٦).

(٤) انظر الفتاوى الكبرى (٢٥/٥).

(٥)، (٦) انظرالفتاوى الكبرى (٢٥/٥).

أصول دينهم، التي هي أعظم من فروع الدين؟][(١)].

سادسًا: أنَّ التقليد المذموم في القرآن الكريم هو التقليد في الباطل[(٢)]، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا۟ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصافات: ٦٩، ٧٠]، وحده عنده: [قبول قول الغير بلا حجة][(٣)]، وزاده تفسيرًا بقوله: [فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه اللَّه هو اتباع الهوى، إما للعادة والنسب: كاتباع الآباء، وإما للرئاسة: كاتباع الأكابر والسادة، والمتكبرين، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه، أو سيده، أو ذي سلطانه][(٤)].

سابعًا: أنَّ التقليد يتعلق به شيئان[(٥)]:ـ

الأول: كونه حقًّا، أو باطلًا من جهة الدلالة.

الثاني: كونه مشروعًا، أو غير مشروع من جهة الحكم.

فأما حكمه: فإنَّ التقليد بمعناه المتقدم لا يفيد العلم واليقين؛ إذ يجوز أنْ يكون من قلده مصيبًا، أومخطئًا، أو لا يعلم أمصيب هو أو مخطئ، وهذا لا يحصل الطمأنينة والثقة بقوله، فضلًا عن أنْ يفيده اليقين[(٦)].

ثامنًا: أنَّ المقلد إذا علم أنَّ مُقَلَّدَهُ مصيب، كتقليده للإجماع والرسول، فإنَّ تقليده عندئذ يكون بحجة وبرهان[(٧)]، وحد هذه الحجة [علمه بأنه عالم][(٨)]. وهذا النوع مِنَ التقليد واجب عنده، وإنما وجب تقليد الرسول ﷺ

---

(١) انظر الفتاوى الكبرى (٢٠/١٥، ١٨).

(٢) انظرالفتاوى الكبرى (٥/٢٥).

(٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) انظر الفتاوى الكبرى (٢٠/١٥، ١٨).

(٨) انظر الفتاوى (٢٠/١٥، ١٨).

وإجماع الأمة، فلأنهما معصومان مِنَ الخطإ قطعًا[١]. قلت: وظاهر كلامه أنه متى علم أنه مقلده مصيب، يجب عليه اتباعه، سواء كان خبر الرسول ﷺ، أو خبر الأمة، أو غيرهما، لذكره إياهما على سبيل التمثيل، وعليه فالتقليد عنده نوعان[٢]:-

أ: **تقليد محرم**: وهو ما تقدم من تقليد الآباء، والأجداد، وغيرهما من غير دليل ولا حجة.

ب: **تقليد واجب**: وهو تقليد من علم أنه مصيب للحق.

تاسعًا: إنَّ التقليد الجائز بمنزلة أخبار الآحاد، والأقيسة مِنَ الأدلة الظنية، لأنَّ المقلد يغلب على ظنه صواب مقلده، كما يغلب على ظنه صدق المخبر والحكم عند العلة المستنبطة، والفرق بينهما أنَّ الراوي اتباعه واجب؛ لما عنده من زيادة علم، بخلاف الرأي فإنه يمكن للمقلد علمه من حيث علمه مقلده، ولأنَّ غلط الراوي قليل، وضبطه سهل، بخلاف غلط الرأي فإنه كثير، لدقة مأخذه، وكثرة طرقه[٣].

عاشرًا: إنَّ الرأي المختار عند ابن تيمية: أنَّ التقليد في الباطل حرام، وأنَّ التقليد مع علم الحجة، ومعرفة البرهان واجب، فإنْ كان ممن لا يعرف الاستدلال ولا يستطيعه، فإنَّ التقليد في حقه جائز[٤]، لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وإيمان المقلد عنده صحيح عندئذ، وإنْ كان الواجب طلب الدليل والحجة لمن قدر عليها، وإنْ أخطأ الحق فهو معذور حينئذ[٥].

قلت: وهذا الذي رآه ابن تيمية هو الذي نراه، ونميل إليه، والحق إنْ شاء اللَّه لا يغادره، وبه يجمع بين الأدلة المتعارضة. وينص ابن تيمية على

---

(١)، (٢)، (٣)، (٤) انظر الفتاوى (١٥/٢٠، ١٨).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٤٢/٧)، انظر الفتاوى (٣٣/٢٠).

أنَّ المخطئ في باب الاعتقاد إذا بذل وسعه في معرفة الحق ولم يقصر، فهو معذور غير آثم.

أما إذا كان مقصرًا، أو كان صاحب هوى فهو آثم[(١)]، ودليله قوله - سبحانه -: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله - سبحانه - ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد أجيب هذا الدعاء في حق هذه الأمة[(٢)].

الحادي عشر: لا يرى ابن تيمية اللجوء إلى التقليد، إلا في حالة الضرورة، وهي عدم القدرة على تحصيل اليقين بالعلم، والحجة، والبرهان، قال - رحمه الله -: «**فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير مِنَ الناس مشتبهًا، لا يقدر على دليل يفيده اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أنْ يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قوي، غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه، لا سيما إذا كان مطابقًا للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ويثاب عليه، ويسقط به الفرض إذا لم يقدر على كثير منه**»[(٣)].

الثاني عشر: إنَّ من اجتهد في معرفة الحق بقدر استطاعته وقدرته، أو قلد، إذا ظهر له خطأ اجتهاده، أو مقلده، وجب عليه ترك هذا القول، والقول بالحق واعتقاده، فإنْ لم يفعل، كان له نصيبه من الشرك في الطاعة[(٤)].

* * *

---

(١)، (٢) انظر الاستقامة (١/٢٩، ٣٧)، انظر منهاج السنة (٣/٢٠، ٢٤، ٢٥)، انظر الفتاوى (٢٠/٣٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/١٠٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (١/٤٥٦، ٤٥٧).

(٤) انظر الإحسان (٦٧، ٦٨).

فهرس موضوعات المجلد الأول



تم المجلد الأول

ويليه المجلد الثاني

الباب الثالث

في

منهج ابن تيمية في توحيد الربوبية

❑ ويشتمل على الفصول التالية:ـ

الفصل الأول: منهجه في بيان مدلوله.

الفصل الثاني: في بيان طرق إثباته.

الفصل الثالث: في الطرق المستعملة في إثبات توحيد الربوبية ونقده لها.

الفصل الرابع: في بيان أثر هذا التوحيد في الفكر العقدي.



الفصل الأول

منهج ابن تيمية
في بيان مدلول توحيد الربوبية



الفصل الأول

منهج ابن تيمية
في بيان مدلول توحيد الربوبية

❑ معنى الربوبية لغة[(١)]:-

هي مصدر يستعمل في حق الرب عز وجل دون غيره، وأصلها التربية، وهي: [إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام، يقال ربه، ورباه، وربيه]، ومنه [قول بعضهم: لأنْ يربني رجل من قريش، أحب إلي من أنْ يربني رجل من هوازن].

والرب مصدر استعير للفاعل: أي بمعنى: مربي، وهو لا يطلق معرفًا بالألف واللام إلا على اللَّه ـ جل وعلا ـ، لتكفله بمصالح الموجدات، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥].

فإنْ عري مِنَ الألف واللام، أطلق على اللَّه وعلى غيره، فمن إطلاقه على اللَّه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]، ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩]، ومن إطلاقه على غيره قولهم: رب الدار، ورب البيت، ورب الفرس، ويراد به أصحابها، ومِنَ التنزيل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢]، وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]، وقوله: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ [يوسف: ٢٣]، وجمعه

(١) انظر المفردات (١٨٤ وما بعدها)، انظر الكشاف (١/٥٣)، القاموس المحيط (١/٧٢، ٧٣) مادة الرب، لسان العرب (١٨/١٠٥٤٦) مادة رب، انظر تفسير ابن كثير (١/٢٣)، انظر فتح القدير (١/٢١)، مختار الصحاح (١٩٣، ١٩٤)، المعجم الوسيط (١/٣٢١ مادة رب)، انظر تفسير التسهيل (١/٢٠)، انظر قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية (١٣٥ مادة رب حرف الراء).

أرباب، وربوب، وأربه، ويطلق الرب ويراد به:-

١- المالك، كما في قوله -تَعَالَى-: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

٢- السيد المطاع، كما في قوله - سبحانه -: ﴿فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٤١].

٣- المصلح، ومنه رب الشيء إذا أصلحه، ومنه: يرب الذي يأتي مِنَ العرف أنه إذا سئل المعروف زاد وتمما.

٤- المعبود، ومنه قول الشاعر:-

أربٌ يبول الثعلبان برأسه   لقد هان من بالت عليه الثعالب

٥- السيد، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢].

٦- الإله، ومنه رباني أي إلهي، وهذا الذي ذكرناه هو أشهر إطلاقاته، ويطلق الرب كذلك على المدبر، والجابر، والقائم، والمربي، والقيم، والمنعم، ويجوز أنْ يكون الرب وصفًا للمبالغة كالعدل، وهذا الذي ذكر من معاني الرب في اللغة هو عينه معناه في الكتاب والسنة(١)، وقد ذكرنا خلال حديثنا عن معناه لغةً عددًا مِنَ الشواهد القرآنية الدالة على ذلك.

❑ الربوبية شرعًا:-

هي تربية اللَّه لخلقه، وتنشأته لهم بما أفاض عليهم من نعمه العظيمة، وآلائه الجسيمة، التي بها يكون بقاؤهم، وعليها ينبني أساس استخلافهم في الأرض(٢).

وهي نوعان(٣):-

الأول: ربوبية عامة، وهي متضمنة لخلقهم، ورزقهم، وهدايتهم

---

(١) انظر النهاية في غريب الأثر (١٧٩/٢ وما بعدها).

(٢)، (٣) انظر تيسير الكريم المنان (٣٤/١).

لمصالحهم في الدنيا والآخرة، وهي ثابتة لعموم الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، برهم وفاجرهم.

الثاني: ربوبية خاصة، [وحقيقتها: تربية التوفيق لكل خير، والعصمة من كل شر][(١)]. وهي خاصة بأوليائه وخاصته من خلقه، وهي متضمنة لتربيتهم على الإيمان، وتوفيقهم له، يدفع عنهم كل صارف عنه، وعائق يحول بينهم وبينه[(٢)].

● موقف طوائف الأمة من توحيد الربوبية:

ويمكن تقسيم مذاهب الأمة المحمدية بحسب تصورهم لتوحيد الربوبية إلى ثلاث فرق رئيسية: غالية، وجافية، ووسط.

فأما الغالية:

منهم من جعل وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، ولم يفرقوا بين الوجودين، وهو أبعدها، [إذ لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أنْ يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه، مِنَ الخالق مع المخلوق][(٣)].

وعلى هذا كثير من أرباب التصوف، والزهد، والعبادة، ومنهم من جعل وجوده ـ تَعَالَى ـ وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، فنفى عنه الوجود الخارجي ولوازمه، إذ الوجود المطلق لا يكون إلا في الأذهان دون ما خرج عنها، وهو قول الجهمية ومن وافقهم من القرامطة، وغرهم، ولازم هذا القول نفي وجود الباري ـ تَعَالَى ـ عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وأما الجافية:

أكثر الطوائف الكلامية: كالأشعرية، والمعتزلة، وهي تختلف في

---

(١)، (٢) انظر تيسير الكريم المنان (١/٣٤).

(٣) انظر التدمرية مِنَ النفائس (٤٢).

جفاءها قوة وضعفًا، فالمعتزلة: نفت القدر، والغايات المحمودة في أفعاله ـ سبحانه ـ، وأثبتت لله شريكًا في الخلق، وهو العبد، فإنه عندهم هو خالق فعله، وجعلت الفعل هو المفعول، والخلق الصفة عين المخلوق، فنفت بذلك كون اللَّه فاعلًا بقدرته ومشيئته.

وقالت الأشاعرة: بالجبر باطنًا، وبإثبات القدر ظاهرًا، وبذلك اجتمعت مع المعتزلة في قولها: إنَّ العبد خالق فعله؛ لأنه لا معنى عندهم لكسب العبد إلا مقارنة القدر، فلا تأثير لقدرة العبد في مقدوراته، وبذا يعلم أنهم وإنْ كانوا أثبتوا توحيد الربوبية في الجملة، إلا أنهم أثبتوه وفق تصور خاص، أخرجوا منه ما لا يدخل تحت تصورهم مِنَ المفردات[1].

وأما الوسط:

فهم السلف الصالح الذين اهتدوا بالكتاب والسنة، ونطقوا بما نطقا به، فقالوا: [إنَّ اللَّه خالق كل شيء، وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، وأنه هو الذي خلق العبد هلوعًا، وإذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعًا، ونحو ذلك، فإنَّ العبد فاعل حقيقة، وله مشيئة وقدرة]، وفرقوا بين الخالق والمخلوق، فأثبتوا لله خصائص ربوبيته، منفردًا بها دون ما سواه، على ما يليق بجلاله وعظمته، وأثبتوا أفعاله، وفرقوا بينها وبين مفعولاته التي هي مخلوقاته، ولم يشبهوه بخلقه، ولم ينفوا عنه لوازم ربوبيته ـ سبحانه ـ، وبذلك كان قولهم هو القول العدل، فكانوا بربهم أعرف، وبه أدري.

فأثبتوا بذلك الذات الإلهية ولوازم وجودها، وجعلوه وجودًا خاصًّا، لا يماثل وجود الموجودات، وجعلوه أمرًا ثبوتيًّا، دالًّا على الإثبات ومستلزمًا

---

(١) انظر الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٦٤، ٦٥)، انظر العبودية (٦٣- ٦٥).

له، فلا هو عدم، ولا مستلزم للعدم.

● معنى توحيد الربوبية عند ابن تيمية:

يعرف ابن تيمية توحيد الربوبية بأنه اعتقاد: [أنَّ اللَّه ـ سبحانه ـ خالق كل شيء، وربه ومليكه، لا خالق غيره ولا رب سواه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فكل ما في الوجود من حركة وسكون فبقضائه وقدره، ومشيئته وقدرته وخلقه](١)، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ومن هذا النقل يظهر لنا أنَّ توحيد الربوبية مبني معناه على الإيمان بصفات الربوبية كالخلق، والرزق، والإحياء، وغيرها مما يتعلق بالأمور الكونية، وإرجاعها إلى اللَّه وحده على وجه الانفراد بها دون سواه، وما يتبع ذلك مِنَ الإيمان بالقضاء والقدر، المتضمن الإقرار، والاعتراف بقدرة اللَّه ومشيئته ـ سبحانه ـ، الشاملة لجميع خلقه، وهذه المعاني هي مقتضى علمه، وحكمه، وإرادته النافذة لا محالة، وهو ـ رحمه اللَّه ـ ينص على أنَّ ما قرر من معنى توحيد الربوبية هو مذهب سلف الأمة وأئمتها(٢)، ومما يدخل في مسمى توحيد الربوبية: إثبات وجود الذات الإلهية، وجودًا يليق بجلال رب العالمين، وجودًا متضمنًا لإثبات لوازمه، إذ لا ينفك اللازم عن الملزوم من كون وجوده مستلزمًا للثبوت لا للعدم المحض(٣)، كما أنه ينص على أنه ـ سبحانه ـ هو المتفرد بإيجاد الأشياء.

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٩٨).

(٢) انظر الفرقان نفسه (٩٣).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٢١١).

ولا يوجد أحد يستقل بذلك البتة سواه ـ سبحانه ـ، وإنما هي أسباب ربط اللَّه بينها وبين الآثار، فيحصل بها إذا عدمت الموانع، ويقول ـ رحمه اللَّه ـ تحقيقًا لذلك[1]: [لكنَّ المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقل بأحداث شيء، ولا ثم شيء يوجب كل أثر إلا مشيئة اللَّه وحده، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن][2].

وهو يبني تعريفه لتوحيد الربوبية على تصوره لمعنى كلمة الرب، الذي هو من أسمائه ـ تَعَالَى ـ، فيقول [والرب هو الذي يربي عبده، فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله مِنَ العبادة وغيرها، فكان توحيد الربوبية يتضمن لهداية العباد إلى ما يصلح حالهم في الدنيا والآخرة، هداية قبول وتوفيق، وهداية بيان وإرشاد، فإرسال رسله، وإنزال كتبه من لوازم ربوبيته ـ تَعَالَى ـ، وهو يقرر أنَّ ما في الوجود مِنَ الأسباب فهو ـ سبحانه ـ الخالق والموجد له، وهو ربه ومالكه، وهذا يتضمن غناه ـ سبحانه ـ عما سواه، وافتقار الخلق إليه[3]، وهذا يستلزم أنه لا نفع ولا ضر إلا بإذنه ـ تَعَالَى[4] ـ، ولا عطاء ولا فقر إلا بإذنه، ولا عزة ولا تمكين إلا بإذنه، فهو [الخالق المدبر، والمعطي، الضار والنافع الخافض الرافع، المعز المذل]، وعليه يوضح ابن تيمية أنَّ الإخلال بأي موجب ولازم من لوازم الربوبية يكون شركًا فيها، ويكون المعتقد لذلك مشركًا في الربوبية، ويدل عليه قوله: [فمن يشهد أنَّ المعطي أو المانع، أو الضار أو النافع، أو المعز أو المذل غيره، فقد أشرك بربوبيته][5].

(١) الرد على المنطقيين (٥٣٧).
(٢) انظر الفتاوى (١/٢٢).
(٣) انظر الفتاوى (١/١٢٧).
(٤) انظر الفتاوى (١/١١٩).
(٥) الفتاوى (١/٩٢).

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ توحيد الربوبية يعتمد على أصلين[١]:

الأول منهما: هو عموم ربوبيته لجميع الخلق، ويدل عليه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]، والعالمين هم من سوى الله ـ تَعَالَى ـ، فهو رب الإنس، والجن، والملائكة، وغيرهم من سائر مخلوقات، فهو خالقهم جميعًا، وموجدهم مِنَ العدم، ومغنيهم بالنعم، ومجري أرزاقهم، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢].

الثاني: إحسانه وحكمته؛ إحسانه بما أعطاهم إياه من آلائه العظيمة، ونعمه الكثيرة، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، ومن أعظمها نعمة الهداية، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

وحكمته المقتضية لإثابة المحسن، وعقاب المسيء، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم:٣٥،٣٦]، وخلق الخلق على ما هو عليه مِنَ النظام والإحكام، والربط بينه بروابط كونية قدرية، بها تقوم مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ومن حكمته أنه لم يترك خلقه سدى، ولم يخلقهم عبثًا، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقسم بينهم معايشهم في الحياة الدنيا، فجعل منهم الغني والفقير، والقوي والضعيف، ونَوَّعَ لهم طرق المكاسب، حتى يكون بعضهم لبعض سخريا، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ الزخرف: ٣٢]، وقوله: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]، وهذا كله هو مجامع

(١) انظر الفتاوى (٢/٣٩٨- ٤٠١).

ربوبيته، فيجب إفراده بها(١).

● **أهم خصائص الربوبية عند ابن تيمية:-**

ومما تقدم يتبين أنَّ أهم صفات الربوبية عند ابن تيمية هي(٢):-

أولًا: صفة الغنى: فهو - سبحانه - غني بذاته عما سواه، وسواه فقير بذاته إليه، كما قال - تَعَالَى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، وقد نظم - رحمه الله - هذا المعنى في بيت مِنَ الشعر فقال:

والفقر لي وصف ذات لازم أبدًا كما أنَّ الغني أبدًا وصف له ذاتي(٣)

ثانيًا: صفة الخلق، والتدبير لسائر المخلوقات: كما قال - تَعَالَى -: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله - سبحانه -: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢]، ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١].

ثالثًا: الملك: فهو المالك الحقيقي لجميع المخلوقات، كما قال - تَعَالَى -: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٢]، وقال - سبحانه -: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، وقال - جل شأنه -: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨].

رابعًا: العطاء والمنع: فهو - سبحانه - المعطي المانع، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾ [العنكبوت: ١٧].

---

(١) انظر الفتاوى (٢/٣٩٨- ٤٠١).

(٢) انظر الفتاوى (١/٩٢) (٢/٣٤، ٣٥).

(٣) طريق الهجرتين (٧).

خامسًا: الاستقلال بالفعل: قال ـ تعالى ـ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

سادسًا: الضر والنفع: فلا يدفع الضر إلا هو، ولا يجلب النفع غيره، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ١٧]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [يس: ٢٣].

سابعًا: الخفض والرفع: فيخفض من شاء من خلقه في الدنيا والآخرة بالمعصية وغيرها، ويرفع من يشاء بالطاعة وغيرها.

ثامنًا: العز والذل: كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦].

وقد أجمل بمعنى توحيد الربوبية بعض المحققين بقوله أنه توحيد اللَّه بأفعاله مِنَ الخلق والرزق، والإحياء والإماتة ونحوها[١].

● ما يتضمنه توحيد الربوبية عند ابن تيمية:-

إنَّ توحيد الربوبية عند ابن تيمية يشتمل على الأمور التالية:-

أولًا: توحيد الذات: وذلك بالإقرار والاعتراف بوجودها، وأنه وجود ثبوتي لا عدم، ولا مستلزم للعدم، وأنه وجود حقيقي خارج الذهن، وهو مستلزم لاتصاف الباري ـ سبحانه ـ بصفات كماله وجلاله.

ثانيًا: توحيد الأفعال: وهو توحيده بأفعاله، وذلك بالإقرار والاعتراف الجازم بأنَّ اللَّه هو الخالق، الرزاق، المحيي، المميت، ونحوها من أفعاله، على وجه لا يشاركه فيها غيره، فهو المنفرد بها دون ما سواه.

ثالثًا: الإيمان بالقضاء والقدر: وذلك بالإقرار والاعتراف الجازم بأنَّ اللَّه خالق أفعال العباد، وأنها واقعة وفق مشيئة الله، وإرادته الكونية

(١) انظر العقائد السلفية (١/١٤).

القدرية، وإنَّ ذلك لا ينافي إرادة العبد لها، وترتب الثواب والعقاب بها، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

هذا ولابن تيمية في إثبات مدلول توحيد الربوبية، المتضمن لهذه الأمور المتقدمة، وله في ذلك صولات وجولات واسعة الأرجاء، تنبئ عن عارضة قوية، وسعة في العلم بالمعقول والمنقول مما شاهدنا بعضه فيما مضى، وسنشاهد أنماطًا منه فيما سيأتي.

● موقف ابن تيمية من توحيد الربوبية:

لابن تيمية في توحيد الربوبية نظرتان:

أحدهما: نظرة إلى حكمه، فهو جزء مِنَ التوحيد الواجب، وعليه فيجب اعتقاد موجبه قولًا، واعتقادًا، وعملًا، مظهرًا ومخبرًا، وهذا يقتضي حصول آثاره العلمية والعملية.

ثانيهما: نظرة إلى مدلوله، فإنَّ مدلوله قد أقر به المشركون في الجملة(١)، ويستدل على هذا القرار بثلاثة أمور:ـ

أولًا: إقرارهم بأنَّ الأرض وما فيها لله، كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨٩]، وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٣، ٨٤].

ثانيًا: إقرارهم بأنَّ السماوات السبع والعرش العظيم لله، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٥٥)، انظر الاستقامة (٢/٣١)، انظر الفتاوى (٣/٩٧)، انظر منهاج السنة (٣/٢٨٩)، د. محمد رشاد سالم الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٣٣٩)، انظر الصفدية (١/٢١٥).

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٦، ٨٧].

ثالثًا: إقرارهم بأنَّ ملكوت السماوات والأرض وغيرهما مِنَ العوالم له ـ سبحانه ـ، كما قال ـ جل شأنه ـ: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٨، ٨٩].

وهو ينص أيضًا على بعض متعلق الربوبية: كالخلق، والملك، ودفع الضرر، وجلب النفع، فلا يجلب أحد ضرر دفعه، ولا أحد يجلب نفعًا ردَّه ـ سبحانه ـ، وهو يبني على هذه الحقيقة، وهي: إقرار المشركين بتوحيد الربوبية أنَّ هذا التوحيد لا يخرج صاحبه من دائرة الشرك إلى دائرة التوحيد، وأنَّ الإيمان به لا يميز المؤمن عن المشرك[١].

ويدل على هذا قوله: [والقوم كانوا معترفين بذلك، لكن كانوا مع ذلك مشركين به الآلهة التي يعلمون أنها لم تفعل ذلك][٢].

وهو يقرر أنَّ الشرك الذي ذمه اللَّه في كتبه، وأرسل رسله جميعًا بالنهي عنه ليس بشرك في الربوبية، لعدم خشية الوقوع فيه[٣]، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ الإقرار بالرب ـ سبحانه ـ أمر فطري[٤]، وحكى ذلك إجماعًا عن السلف الصالح، وقرر أنه هو الذي قاله الأنبياء والمرسلين، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، خلافًا لما عليه المتكلمون من أنَّ ذلك أمر نظري، يعلم عن طريق النظر، وترتيب الأدلة العقلية.

---

(١) التدمرية مِنَ النفائس (٦٧)، انظر الفتاوى (١٠٢/٣).

(٢)، (٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (٤٥٦/٢)، شذرات البلاتين (٢٦٣)، انظر الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٣٤٠).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (٤٧٣/٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧٢/٣)، انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٦٤، ٢٦٥).

ويقرر أنَّ قوله بثبوته بالبديهة لا ينفي معرفته بأدلة أخرى هي من قبيل النظر، والاستدلال[١]، وعليه فإثباته لا يتوقف على الدليل الفطري.

وقد انتقد ابن تيمية استطالة المتكلمين في الاستدلال على توحيد الربوبية، فإنَّ في فعلهم هذا محظورات ثلاثة:

المحظور الأول: أنه بديهي، فلا يحتاج إلى استدلال عليه.

المحظور الثاني: مخالفتهم لأسلوب القرآن في الاستدلال على توحيد الربوبية إلى طرق طويلة مبتدعة، غير موصلة للمطلوب.

المحظور الثالث: مخالفتهم طريقة القرآن في عدم الاستطاله في تقرير هذا التوحيد، فإنه لا يكاد يقرره كأصل مستقل إلا نادرًا[٢]، كما في قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وينص على أنَّ الإقرار بالربوبية سابق على الإيمان بالألوهية، فإنَّ حاجتهم إلى الرب الذي يقضي حوائجهم أسبق مِنَ الإله المعبود[٣].

● موقف القرآن من توحيد الربوبية

ويمكن حصره في الأمور التالية:

أولًا: لم يتوسع القرآن الكريم في البحث في توحيد الربوبية؛ نظرًا لاتفاق الأمم عمومًا على الإيمان به، والإقرار بمضمونه.

ثانيًا: أنه إذا تكلم عليه ساق كلامه عنه كمسلمة مِنَ المسلمات، ومما يدل على ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [االبقرة: ٢١]، فهو يخاطب الناس

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٧٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٧٢)، انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٦٤، ٢٦٥).

(٢) انظر منهاج السنة تحقيق محمد رشاد سالم (٣/٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٥، ٣١٢، ٤١٣).

(٣) انظر الفتاوى (١٤/١٤).

عمومًا بعبادته ـ سبحانه ـ، لكونه هو الذي خلقهم، وخلق الذين من قبلهم مِنَ الأمم، فيسوق ذلك كله سوق الأمر المسلم الذي لا شك فيه ولا ريب، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، فأنكر على الكفار شكهم بعبادة الله، واحتج عليهم بأنه فاطر السماوات والأرض، مما يدل على أنَّ ذلك مِنَ الأمور المسلم بها.

ثالثًا: أنه يحتج بهذا التوجيه على وجوب الإيمان بتوحيد الألوهية والعبادة، احتجاجًا منه باللازم على الملزوم، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ـ ٩٠]، فهو يلزم الإيمان بأنه الإله الحق بإقرارهم بأنه ربهم، وخالقهم، ومالكهم[(١)].

رابعًا: وأنه ـ سبحانه ـ أثار عقول الخلق حول اكتشاف ذلك عن طريق النظر العقلي، فقال ـ تَعالَى ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. وقد علموا بالمشاهدة أنهم لم يخلقوا أنفسهم، وعلموا ضرورة أنه لا يمكن وجودهم بلا خالقٍ، ضرورة حاجة الأثر إلى مؤثر، والصنعة إلى صانع، مع أنه أمر فطري لا يتوقف إثباته على النظر العقلي.

خامسًا: مدحه ـ سبحانه ـ نفسه بأنه رب العالمين، لقوله ـ تَعالَى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

سادسًا: ذكره ـ سبحانه ـ لصفات الربوبية، كما في قوله ـ سبحانه ـ:

---

(١) انظر ملحق مصنفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب (١١٧).

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، وقوله ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ﴾ [الأنعام: ١٧].

سابعًا: بيان عجز المعبودات الباطلة عن شيء من خصائص الربوبية، مما يدل على عدم استحقاقها للعبادة، كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

ثامنًا: الاستهزاء بالمشركين، واستصغار عقولهم، حيث عبدوا من لا يقدر على شيء من صفات الربوبية، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَيُشۡرِكُونَ مَا لَا يَخۡلُقُ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١]، وقال: ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

تاسعًا: بيان حاجة المخلوق إلى الله، وفقرهم إليه، وغناه عنهم، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [فاطر: ١٥]، وقوله ـ جل شأنه ـ ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١، ٢].

عاشرًا: لفت النظر للتفكر والتأمل في الآيات الكونية الدالة على الربوبية، كقوله ـ تعالى ـ ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ كَيۡفَ يُبۡدِئُ ٱللَّهُ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [العنكبوت:١٩]، وقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ﴾ [فاطر: ٢٧]، وغيرها كثير.

الحادي عشر: إثارة الشعور الفطري في الإنسان عن طريق عرض بعض الصور الواقعية، البعيدة عن الخيال والأوهام، الدالة على ربوبية الله، كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوۡ قَاعِدًا

أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٢]، وقال - سبحانه -: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، فهذه صورتان للإنسان، وكيف أنه في وقت الاضطرار تعلو على صفحة نفسه حقيقة واحدة، وهي حاجته إلى ربه في كشف ما أصابه مِنَ الضر، لأنه يعلم وهو في هذه الحالة أنه لا رب له يلجأ إليه إلا اللَّه ﷻ، وهذه الحالة لا تكذب فيها المشاعر والأحاسيس، بل تطفو على صفحة النفس البشرية بسهولة، ومجردة عن كل كلفة ونفاق.

ويضرب اللَّه في القرآن الكريم صورة أخرى أكثر وضوحًا، فيقول - جل شأنه -: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٢٢، ٢٣]، وهذا هو حال الإنسان المضطر، فاضطراره ينسيه كل شيء إلا شعوره الصادق في طلب النجاة ممن يستطيعها، وهو اللَّه - سبحانه وتعالَى -، قال - جل شأنه -: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل: ٦٢]، والجواب أنه اللَّه رب العالمين(١).

الحادي عشر(٢): إخباره - سبحانه - عن إقرار المشركين بأنه خالق

(١) انظر الله جل جلاله (٧١- ٧٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٩٨/٧)، انظر العبودية (٤٨، ٤٩)، مجموعة الرسائل والمسائل (٣٥/١)، انظر الفتاوى (٢٣/١)، انظر النبوات (١٢١)، ملحق مصنفات الشيخ محمد عبدالوهاب (٨٠).

المخلوقات، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

الثاني عشر: إنكاره ـ سبحانه ـ على من صرف شيئًا من خصائص الربوبية لغير اللَّه ـ تَعَالَى ـ، ويدل عليه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وفي شرح التوحيد: [أي ما يهلكنا فيفنينا إلا مَرُّ الليالي والأيام، وطول العمر، إنكارًا منهم أنْ يكون لهم رب يفنيهم ويهلكهم][(١)] في نسبتهم الإحياء والإماتة إلى الدهر الذي هو الزمن، أشركوا باللَّه في ربوبيته، وكان كلامهم هذا قول علىاللَّه بغير علم، بل هو أوهام لا دليل عليها.

* * *

(١) تيسير العزيز الحميد (٦٠٧).

الفصل الثاني

منهج ابن تيمية

في طرق إثبات توحيد الربوبية



الفصل الثاني

منهج ابن تيمية
في طرق إثبات توحيد الربوبية

● **تمهيد**

يرى أكثر المتكلمين أنَّ معرفة اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يمكن إثباتها إلا من طريق النظر العقلي، فهي متوقفة عليه ومبنية على أساسه[(١)]، وابن تيمية لا يرتضي هذه المقالة، ويستدل على إبطالها بعدة وجوه:ـ

الأول: قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، وهي أول آية أنزلت على النبي ﷺ، ولو كان هذا النظر واجبًا لأمر به قبل ذلك[(٢)].

الثاني: أنه لم يعرف عن الرسول أنه دعى الناس إليه، أو أمرهم به، ولو كان واجبًا لأمر به، ولو في حديث واحد[(٣)].

الثالث: أنه لو كان واجبًا لم يخفَ أمره على الصحابة ﷺ، ولانتشر أمره بينهم، ولنقل نقلًا متواترًا، بحيث تنقله الأمة المحمدية من جيل إلى جيل، بحيث لا يقع الخلاف في وجوبه[(٤)].

الرابع: أنَّ الرسل لم يدعوا إليه، ولم يأمروا به، مع أمرهم بعبادة اللَّه وطاعته[(٥)].

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/٣٢٦، ٣٢٨) رسالة الفطرة، انظر الإرشاد (٣)، المواقف (٢٨).

(٢) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٦٥).

(٣)، (٤)، (٥) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٦٧ـ ٢٦٩)، النبوات (٩٥)، انظر الفتاوى (٢/٢٠٢)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٠٤) (٩/٣٩).

الخامس: أننا لم يصلنا ما يدل على أنه أوصل من سلكه إلى اليقين، بل الذي وصلنا ضد ذلك، فقد أوصل من سلكه إلى الشك والاضطراب.
وابن تيمية يرى أنَّ النظر لا يجب على أحد، لكنه يجب على من لم يحصل له العلم به[١].

ثم يوضح أنَّ النظر الذي جاء في الكتاب والسنة، والموصل إلى العلم، إنما هو النظر في الدليل الهادي، وهو كتاب اللَّه وسنة نبيه، لا بد له في نظره فيه أنْ يسلك الطريق الصحيحة حتى يصل إلى المطلوب[٢]، كما قال - تَعَالَى -: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦].

وبناء على ذلك فالأدلة المثبتة لتوحيد الربوبية عند ابن تيمية هي[٣]:

أولًا: دليل الفطرة.

ثانيًا: ما يشاهد مِنَ الحوادث «الحس».

ثالثًا: دليل الاختراع.

رابعًا: دليل العناية «ظهور الحكمة».

خامسًا: ما يجمع دليل الاختراع والعناية.

سادسًا: دليل الحكمة.

سابعًا: دليل الإرادة والقدرة.

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/٣٢٦، ٣٢٨) رسالة الفطرة، انظر الإرشاد (٣)، المواقف (٢٨).
(٢) انظر نقض المنطق (٣١).
(٣) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٣٦٦)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠).

ثامنًا: الأمثلة المضروبة «الأدلة العقلية الشرعية».

تاسعًا: الأدلة العقلية المحضة الصحيحة.

ونحن سنتناول كل واحد منها بالبحث والتأمل، مستندين في ذلك إلى أقوال ابن تيمية في تصويرها، وبيان مادتها، وطرق تركيبها.

أولًا: دليل الفطرة:

فهو يقرر أنَّ العلم بربوبية اللَّه أمر فطري ضروري، متى ما عرض على النفوس الخالية مما يعارضه، أو يكدر إدراكها، فإنها تدرك مدلوله، وتؤمن به، ويدل على ذلك قوله: [أما إثبات الصانع فطرقه لا تحصى، بل الذي عليه جمهور العلماء، أنَّ الإقرار بالصانع فطري ضروري، معروف بالجبلة][(١)].

ويرى أنَّ الاستدلال بأدلة أخرى لا ينفي دلالة الفطرة عليه؛ لأنَّ الفطرة سابقة للاستدلال، وهذا ما يوضحه قوله: [إذ الرب ـ تَعَالَى ـ معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق، وإنَّ المخلوق مع أنه دليل، وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف في الفطر قبل الاستدلال، ومعرفته فطرية، مغروسة في الفطر، ضرورية، بديهية، أولية][(٢)].

وما يحصل لبعض الناس مِنَ الانحراف في قضية الإقرار بالخالق ـ سبحانه ـ، إنما هو من نتائج فساد الفطرة، وهو لا ينفي ثبوته بها، ولذا من كان هذا حاله ربما احتاج للنظر، والاستدلال حتى يصل إلى الإقرار بالصانع، فإنَّ هذه المعرفة تارة تحصل ضرورة، وتارة تحصل بالنظر[(٣)]، ودليله على ذلك قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه**

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/٢١١).

(٢)، (٣) مجموع ابن تيمية (٢٦١، ٢٦٢).

أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء»[١]، ومعنى جمعاء: أي مجتمعة الخلق، ليس فيها نقص في أطرافها، كالجدع وغيره، لكننا ربما جدعنا أنفها أو قطعنا عضوًا منها، فيرد عليها النقص، وهكذا الفطرة، فيطرأ عليها الفساد بعد أنْ لم يكن، فليس هو موجود بالأصالة في الإنسان، ولكنَّ الأصل هو الفطرة[٢]، وقد أشار ربنا ـ سبحانه ـ إلى هذه الفطرة بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وابن تيمية يرى أنَّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] دليل على أنَّ الإقرار والاعتراف بالرب ـ جل شأنه ـ أمر فطري، وهذا مبني على أنَّ المراد بالإشهاد هنا الفطرة، وعليه فيكون ما بني عليه أمر فطري. يقول ابن تيمية: وحكي إجماع السلف والخلف على أنَّ الإقرار بالصانع أمر فطري، [والمقصود أنه مِنَ المعروف عند السلف والخلف][٣] أنَّ جميع الجن والإنس معترفون بالخالق، مُقِرُّون به، مع أنَّ جمهور الخلف لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء، فعلم أنَّ أصل الإقرار بالصانع، والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس والجن، وأنه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم، وإنْ قدر أنه حصل بسبب، كما أنَّ اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم][٤].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/١٣٠، ١٣١).

(٣)، (٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٨٢ وما بعدها).

وقال في موضع آخر: [وأما الاعتراف بخالق، فإنه علم ضروري، لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أنْ يكون قد عرفه، وإنْ قدر أنه نسيه، لهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرًا، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية، قد ينساه العبد][(١)].

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق، ومحبته، والإخلاص له، والفطرة تقوى في النفس كلما كانت أسلم مِنَ المعارض، لذا فإنَّ لوازم الفطرة تحصل شيئًا فشيئًا بحسب كمالها][(٢)].

وهو ينص على أنَّ الإنسان إذا ترك وفطرته، كانت الفطرة هادية له إلى الإقرار بالرب ﷻ، وهذا يقتضي أنَّ مع كل أحد ما يقتضي معرفته بربه وخالقه - سبحانه -، هو الذي هداه إلى ذلك، كما قال - سبحانه -: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وقوله - جل شأنه -: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

ودلالة الفطرة على الخالق أقوى من دلالة العلوم العقلية عليه، ذلك لأنَّ الفطرة مِنَ العلوم الضرورية الملازمة له، بخلاف العلوم العقلية، فإنها وإنْ كان بعضها ضروري، إلا أنه قد يغفل كثير من بني آدم عنها، أو قد لا يستطيع تصورها[(٣)].

ومِنَ الأدلة الفطرية التي ذكرها ابن تيمية للدلالة على وجوب الإيمان بربوبية اللَّه - تَعَالَى - ما يلي[(٤)]:-

أولًا: أنه إذا علم أنَّ الفطرة الإنسانية مقتضية اعتقاد الحق، وإرادة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٨٩).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٣).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٨٩).
(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٦- ٤٦٨).

النافع، فإنَّ الإقرار بوجود الصانع وربوبيته، والإيمان به إما أنْ يكون هو الحق أو نقيضه، والتقدير الثاني فاسد قطعًا ضرورة كونه مِنَ الحق، ومِنَ الأمور النافعة للعبد، فيتعين التقدير الأول، فيتبين بذلك المطلوب، وهو أنَّ الفطرة مقتضية لوجود الصانع والإيمان به(١).

ثانيًا: وإذا علم ما تقدم من اقتضاء الفطرة للحق، وإرادة النافع، فإما أنْ يكون الإيمان به، والإقرار بربوبيته وغيرها من خصائصه أكمل للناس علمًا وقصدًا، أو ضدها من جحد الربوبية وغيرها من خصائصه والثاني باطل، فلا بد إذًا أنْ تكون الفطرة مقتضيه للإيمان بربوبيته وسائر خصائصه ـ سبحانه ـ(٢).

ثالثًا: أنه إما أنْ يكون الإيمان به والإقرار بربوبيته أنفع للعبد، أو عدم ذلك، والثاني فاسد؛ فيكون الأول هو الأنفع، فتكون الفطرة مقتضية للإيمان به، والإقرار بربوبيته.

رابعًا: أنَّ النفس إذا كانت لا تخلو مِنَ الشعور والإرادة، فإنَّ مِنَ الممتنع أنْ تكون غير شاعرة بوجوده وعدمه، أو محبته وعدمها، إذ لازم ذلك ليس من لوازم وجودها، وهذا باطل، فلا بد وأنْ تكون شاعرةً به، عالمةً بربوبيته ضرورة، وأنَّ ذلك من لوازم وجودها، إذ لا يعقل أثر بغير مؤثر، وموجود بغير موجد.

خامسًا: إنَّ مِنَ الممتنع أنْ يكون الناس قد فطروا على ضد ربوبيته، وذلك لعدة أمور:ـ

أ: أنَّ هذا خلاف الواقع.

ب: أنَّ المخلوق ليس بأولى مِنَ المخلوق الآخر، بأنْ يكون ربًّا وإلهًا.

ج: أنَّ هذا المخلوق المعبود إما أنْ يكون ميتًا أو حيًّا، فإنْ كان ميتًا فالحي

---

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٦ـ ٤٦٨).

أكمل مِنَ الميت، فيمتنع أنْ يكون العباد مفطورين على عبادة الميت وربوبيته، وإنْ كان حيًّا فليس هو بأولى مما سواه مِنَ الأحياء، وإلا للزم أنْ يكون كل حي رب لكل حي، أو أنَّ كل واحد رب للآخر إلى ما لا نهاية، فيلزم منه التسلسل والدور في المؤثرين، وهو ممتنع عقلًا، فكان لا بد، له من رب وإله يألهما.

سادسًا: أنَّ الفطرة إذا خلا العبد مِنَ المفسد والمصلح الخارجي، كانت هي المقتضية لمعرفة الله، لقيام المقتضى فيها للعلم والإرادة النافعة، والمانع منتفي وليس في الفطرة مانع من ذلك، فصارت مقتضية لمعرفة الرب والإيمان به.

السابع: أنها إذا كانت تقتضي الإيمان بربوبية اللَّه بسبب، فهو إما أنْ يكون مستلزمًا للمعرفة، إما أنْ يقتضيها بدون استلزام، وعلى كل التقديرات تكون الفطرة مقتضية لمعرفته.

ثانيًا: ما يشاهد مِنَ الحوادث (دليل المشاهدة)[1].

ويمكن أنْ يسمى هذا الدليل بدليل التدبير؛ إذ الإنسان يشهد تدبير الرب ـ جل جلاله ـ لمخلوقاته، بدءًا من نفس الإنسان وانتقاله من طور إلى طور، من طور النطفة إلى طور العلقة إلى طور المضغة إلى طور تكوين العظام، ثم طور كسوها لحمًا، تبارك اللَّه أحسن الخالقين، إلى خلق سائر الأحياء من حيوان ونبات، وهو إذا فكر في ذلك كله لم يجد لنفسه في ذلك أي تأثير، ولا فيما حوله، فيستدل بعجزه عن إيجاد الدور الأول المفرد بأنه لا يستطيع على ما هو أعلى منه، وأنَّ هناك من تولى أحواله وتدبيرها من حين لم يكن شيئًا يذكر، إلى أنْ تدرج في العمر حتى وصل

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (١٦).

إلى منتهاه، وهو عاجز عن أي شيء من ذلك، وهكذا الأمر بالنسبة للحيوانات في أطوارها، وتباين أنواعها وسلالاتها، والنباتات وما طرأ على براعمها مِنَ الاشتداد، وإنبات الأوراق، وخروج الثمار، وما يتبع ذلك مِنَ التعاون المتبادل بين هذه المخلوقات في إقامة الحياة التي أرادها الله، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الدهر: ١-٣]، وهذا كله يدل على أنَّ لهذا العالم صانعًا وخالقًا، وناقلًا نقله من حال، إلى حال ولولا ذلك لما تبدلت أحواله، واطرد ذلك في جميع العوالم المخلوقة، فإنك ستصل إلى نفس النتيجة وهو: أنَّ لها ربًّا وخالقًا يدبر أمرها، ويصرف أحوالها، ويتبع ذلك التفكر في ظاهر الموت والحياة، وظاهرة الرزق وتقسيمه بين الناس وظاهرة المطر والرعد والبرق والرياح والنهار، وتصريف فصول السنة من صيف وشتاء، وربيع وخريف، وما يتصف به كل منها من ظواهر تلازمه وتظهر على إثره[(١)]، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٣ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٤ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [الجاثية: ٣- ٥].

فذكر ـ سبحانه ـ مِنَ الآيات المشهودة ست آيات[(٢)]:ـ

الأول: خلق السماوات والأرض.

الثاني: خلقه الناس.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٨، ١٧٩).

(٢) انظر أضواء البيان (٧/٣٢٩- ٣٣٣).

الثالث: خلقه الدواب.

الرابع: اختلاف الليل والنهار.

الخامس: إنزال الماء مِنَ السماء، وإحياء الأرض به.

السادس: تصريف الرياح.

من ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

فذكر ـ سبحانه ـ فيها من شواهد الربوبية:ـ

أولًا: خلق الناس.

ثانيًا: خلق السماوات والأرض، فجعل الأولى بناء والثانية فرشا.

ثالثًا: إنزال المطر، وإخراج الزروع بسببه.

وقد بين ابن تيمية كيفية الاستدلال بهذا الدليل فقال: [فمِنَ المعلوم بالمشاهدة والعقل وجود موجودات، ومِنَ المعلوم أيضًا أنَّ منها ما هو حادث بعد أنْ لم يكن كما نعلم نحن أنا حادثون بعد عدمنا، وأنَّ السحاب حادث، والمطر والنبات حادث، والدواب حادثة، وأمثال ذلك مِنَ الآيات التي نبه اللَّه عليها بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وهذه الحوادث يمتنع أنْ تكون واجبة بذاتها، فإنْ وجب وجودها بنفسه امتنع عدمه، ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت، فدل وجودها بعد عدمها على أنها يمكن

عدمها، فإنَّ كليهما قد تحقق فيها، فعلم ضرورة اشتمال الوجود على موجود محدث ممكن، فنقول حينئذ: الموجود والمحدث لا بد له من موجود قديم بنفسه، فإنه يمتنع وجود محدث بنفسه، كأنْ يخلق الإنسان نفسه، وهذا أظهر المعارف الضرورية، فإنَّ الإنسان بعد قوته ووجوده لا يقدر أنْ يزيد في ذاته عضوًا، ولا قدرا، فلا يقصر الطويل، ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه أكبر مما هو ولا أصغر، وكذلك أبواه لا يقدران على شيء من ذلك[1].

وابن تيمية كما يظهر مِنَ العرض السابق إنه يستند في اعتبار هذا الدليل على القرآن الكريم، وهو يستدل بالآيات الكونية على ربوبية اللَّه ومعرفته[2] كما تقدم، وهذا الدليل متفق عليه بين طوائف الأمة المحمدية. يقول القاضي أبو بكر الباقلاني - ومن أخص أصحاب الأشعري -: [وأنْ يعلم أنَّ أول ما فرض اللَّه ﷻ على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته][3].

وابن تيمية بعد ذلك ينص على أنَّ هذه الطريقة فطرية طبيعية[4]، بل مِنَ الواضح أنها من أسهل الطرق وأوضحها في الدلالة على خالق العالم - جل جلاله -.

ثالثًا: دلالة الاختراع.

ويريد ابن تيمية بدلالة الاختراع حدوث الحياة في المخلوقات بعد أنْ لم تكن حية، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله: [فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم

---

(١) شرح حديث النزول (٢٧، ٢٨).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨٣/٣).
(٣) الإنصاف لأبي بكر الباقلاني (٢٢).
(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨٧/٣).

تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا أنَّ هاهنا موجدًا للحياة ومنعها بها، وهو اللَّه ـ تبارك وتعالى ـ](١)، وهو ينص على أنَّ هذا النوع مِنَ المعرفة عن طريق دلالة الاختراع واجب على العبد إذا أراد معرفة ربه ـ سبحانه ـ تمام المعرفة، يقول ـ رحمه اللَّه ـ: [وكذلك كان واجبًا على من أراد معرفة اللَّه ـ تَعَالَى ـ حق معرفته أنْ يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأنَّ من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع](٢).

إذًا فدلالة الاختراع منصبة على معرفة ماهية المخلوقات وفائدتها، ومن لوازم هذه الدلالة معرفة الكثير والكثير من خواص المواد المخلوقة عن طريق المشاهدة المحضة من جهة، وعن طريق قرن التجربة الحسية بالكليات العقلية حتى يستطيع الناظر أنْ يحصل من خلال علمه الذي اجتمعت فيه دلالة الحس والعقل إلى الأحكام العقلية التي تعم المخلوقات جميعًا، ولا شك أنَّ الإنسان لا يستطيع مشاهدة جميع الجزئيات والحكم عليها، فيحتاج إلى قياس ما لم يره ويدركه على ما رآه وأدركه(٣).

وهذه الدلالة مبناها عند ابن تيمية على أصلين فطريين، فهي مبنية على أمور مسلمة، موصلة إلى اليقين، وهما(٤):ـ

أولًا: أنَّ جميع الموجودات مخترعة بعد أنْ لم تكن موجودة.

الثاني: أنَّ كل ما هو مخترَع فله مخترِع.

والنتيجة المترتبة على اقتران هاتين المقدمتين: أنَّ للموجودات فاعلًا مخترعًا لها وهو اللَّه ـ سبحـانه وتعالى ـ، ولذا فقد نفى اللَّه ذلك عما هو

---

(١)، (٢) بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٣).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٥، ١٧٦).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٣).

سواه، فقال ـ جل شأنه ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: ٧٣]، وإذا كانت جميع المعبودات هذا حالها مِنَ العجز، فالنتيجة أنها لم تخترع شيئًا مِنَ المخلوقات، وإذا كان الأمر كذلك فالمخترع لها حقًّا هو اللَّه رب العالمين، وبذلك يثبت المطلوب. وابن تيمية يذكر تفاوت الناس في إدراك هذا النوع مِنَ الدلالة، فكلما كان العبد أعلم، كان بإدراكها أكمل، ولذا فإنَّ إدراكها على سبيل التفصيل هو من خصائص العلماء الذين هم خواص الخلق، وأما من عداهم فلا يدرك منها إلا بعض الجوانب الحسية، ومن هنا يمكننا القول أنَّ من أعظم العلوم إفادةً في هذا الجانب علوم الأحياء والكيمياء والفيزياء، إذا ما جردوا عما لبس بها من أدران الجاهلية الغربية، وتعتبر هذه الطريقة في الاستدلال عند ابن تيمية طريقة شرعية طبيعية، ويسمها بأنها مما جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، ويرى أنَّ تفاصيل العلماء فيها ليس بالكثرة فقط، بل إدراك الخواص لكل فرد من أفراد المخلوقات من جهة مادتها وتركيبها، وصورتها وحقيقتها، فإنَّ عموم الناس يستدلون بكونها مصنوعة على صانعها، وأما العلماء فيستدلون بهذا الدليل بعد اكتشاف الخواص للموجودات، واختبار الجزئيات المعينة مما يوصلهم إلى العلم بذلك على أكمل وجه وأحسنه، ومما يمكن أنْ يستدل به على هذه الدلالة[1] قوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ [الغاشية:١٧- ٢٠]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَلَمۡ نَخۡلُقكُّم مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلۡنَٰهُ فِي قَرَارٖ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرۡنَا فَنِعۡمَ ٱلۡقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٠-٢٣]، وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٥،١٧٦)

ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّـا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٧٧].

ويدخل في هذا المعنى طلب معرفة منافع الأعضاء وتشريحها، ودراسة أغوار النفس الإنسانية، كما أشار اللَّه إلى ذلك بتسميتها لوامة، وأمارة، ومطمئنة، ورضية مرضية[١]، ووصفها بالتدسي والتزكي، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧-١٠].

رابعًا: دلالة العناية[٢]

ويراد بها عند ابن تيمية ظهور آثار الكمال في الخلق، والتي تتجلى في إتقانه، وترتيبه، وربط بعضه ببعض بروابط كونية قدرية تدل على أنَّ هذه المخلوقات لا خلل في نظامها، ولا تفاوت مستلزم للنقص في ترتيبها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠].

وقال ـ سبحانه ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣، ٤].

فهو ـ سبحانه ـ قد أتقن خلقه، فلا مجال فيه لنظر ناقد ولا مقوم، بل فيه من مظاهر الإتقان ما يعجز الألباب، ويحير العقول، كما قال ـ سبحانه ـ ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقد مثل ابن تيمية لدليل العناية بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٣).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٤)، انظر ابن القيم (٢٠٦- ٢١٣).

وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا﴾ [النبأ: ٦- ١٦]، فمتى سيرت نظرك في هذه الآيات الكونية التي ذكرها ـ سبحانه ـ في هذه الآيات؛ فإنك ترى فيها من مظاهر إتقان الصنعة، وجودة الخلق، وكمال الترتيب ما يدلك على أنَّ لها خالقًا وصانعًا قد أتقنها، ورتبها، وجعلها على هذا النحو البديع، مما تقف عنده عيون الناظرين حائرة ذليلة من عظم الدهشة.

خامسًا: ما يجمع دليل الاختراع والعناية.

وهذا الدليل يعتمد على ما يعتمد عليه الدليل قبله من معرفة جزئيات العناية الربانية في المخلوقات وربطها بالروابط العقلية وقياس بعضها على بعض بعد المقارنة المتكررة حتى يتحصل من ذلك العلم بخالقها سبحانه.

ومن ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١] إلى آخر الآيات.

ومنه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبۡنَا ٱلۡمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقۡنَا ٱلۡأَرۡضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيۡتُونًا وَنَخۡلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلۡبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمۡ وَلِأَنۡعَٰمِكُمۡ﴾ [عبس: ٢٤- ٣٢]، فهو ـ سبحانه ـ عندما خلق هذه العوالم أحاطها من كمال عنايته ورعايته بأسباب استمرارها وقوامها، بحيث لا يطرأ عليها خلل على مر الزمان، وتكرر الدهور والأعوام، فاعتنى بالسماء فجعل فيها ما يجملها مِنَ الكواكب والنجوم مما يهتدي به السائرون في الليالي المظلمات، ومن أعظم ما كملت عناية اللَّه به الإنسان، فهيأ له من أسباب الحياة والبقاء ما يضمن بقاءه إلى الأجل الذي حدده رب العالمين، فوهبه من أنواع المطعوم والمشروب، وعلمه من أصناف الصنائع والأعمال ما يقيم به حياته، ويسعد بها نفسه، وحذره مما يضره من ذلك، وجعل فيه تلك الفطرة التي تصحح له مساره، وعن طريقها يدرك المنافع والمضار، ثم أرسل، له الرسل

وأنزل الكتب لهدايته، وأخرجه مِنَ الظلمات إلى النور، وهيأ له ما يحميه مِنَ الحر والبرد من الملبوس وغيره، وما يحميه مِنَ المرض مِنَ الأدوية الشافية للأبدان والأرواح، فحمى بدنه بالأعشاب والعقاقير الطبية، وزوده بوحيه المنزل، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقال عن النحل: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل:٦٩]، وخلق له الحديد لينتفع به في سائر الصناعات كما قال ـ تعالى ـ ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥].

هذا وابن تيمية يربط بين هذا الدليل والذي قبله، ويقرر أنَّ القرآن قد أوردهما مجتمعين ومستقلين كما تقدم، وفي كثير من الأحيان يوردهما مجتمعين، ويجعلهما في حكم الدليل الواحد، ومن أمثلة ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢١، ٢٢].

فدلالة الاختراع في قوله ـ سبحانه ـ ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ففي هذه الآية به بيان خلق الأناسي مِنَ العدم، ودلالة العناية في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: ٢٢]، وفي هذه الآية بيان عنايته بالإنسان، حيث خلق له ما يقيم به حياته، ويجعلها متجددة على الدوام[١].

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٧٤)، انظر ابن القيم (٢١٧- ٢٢٠).

سادسًا: دليل الحكمة[1].

والمراد به إدراك ما وراء خلق المخلوقات، وإيجاد الموجوات من غايات سامية، ومعاني جليلة، وحكم بليغة، فإنَّ الناظر في أحوال هذه المخلوقات يعلم تمام العلم أنَّ كل شيء مخلوق قد وضع في موضعه المناسب له، وأنه خلق لما هو له على التحقيق، مما يدل أنَّ وراء خلقه حكمة حكيم قد أتقن صنعه، وربط بينه وبين مقاصد أرادها من خلقه، كما قال ـ تَعَالَى ـ مبينًا الحكمة من خلق الإنس والجن ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وبين الحكمة من إرسال الرسل، فقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال ـ سبحانه ـ موضحًا الحكمة من إرسالهم بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

ولا يتصور أنْ يكون الخلق على هذا الكمال في التدبير والصنع بلا حكمة ولا غاية؛ إذ لازم ذلك أنهم خلقوا عبثًا، واللازم باطل، فما بني عليه فهو باطل، ومما يبين ذلك أنَّ حكمته ـ سبحانه ـ تأبى أنْ يخلق إلى غير غاية، فلا بد وأنْ تكون هذه العوالم وما فيها مِنَ الترتيب، والتنسيق، والكمال خلقت لحكمة بالغة، ومقصد سَني، وهذا ما يدل عليه قوله ـ سبحانه ـ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]، فأوضح ـ سبحانه ـ أنه ما خلق الخلق عبثًا ولا لعبًا، بل أنه خلقهم لحكمة عظيمة، وأنَّ حكمته هذه تمنعه ـ سبحانه ـ من أنْ يتركهم بلا تكليف، ولا ثواب ولا عقاب.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١٧٩، ١٨٠).

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: وأما ما خلقه ـ سبحانه ـ فإنه أوجده لحكمة في إيجاده، فإذا اقتضت حكمته إعدامه جملة أعدمه، وإذا اقتضت حكمته تبديله، وتغييره، وتحويله من صورة إلى صورة بدله وغيره، وحوله ولم يعدمه جملة(١).

ومِنَ الأدلة على أنَّ الخلق خُلِقَ لحكمة قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ﴾ [ص: ٢٧].

يقول ابن القيم تعليقًا على هذه الآية: «**والحق الذي خلقت به السماوات والأرض وما بينهما هو: إلهية الرب، المتضمنة لكمال حكمته وملكه، وأمره ونهيه، المتضمن لشرعه وثوابه وعقابه، المتضمن لعدله وفضله ولقائه، فالحق الذي وجد به العالم كون اللَّه ـ سبحانه ـ هو الإله الحق المعبود، الآمر الناهي، المتصرف في الممالك بالأمر والنهي، وذلك يستلزم إرسال الرسل، وإكرام من استجاب لهم، وتمام الإنعام عليه، وإهانة من كفر بهم وكذبهم، واختصاصه بالشقاء والهلاك، وذلك معقود بكمال حكمة الرب ـ تَعَالَى ـ وقدرته، وعلمه وعدله، وتمام ربوبيته وتصرفه، وانفراده بالإلهية، وجريان المخلوقات على موجب حكمته وإلهيته وملكه التام**»(٢).

ويقول ابن تيمية: [وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره، بل الحكمة تضمن ما في خلقه وأمره مِنَ العواقب المحمودة، والغايات المحبوبة](٣)، وحكى إجماع المسلمين على وصفه بالحكمة(٤).

---

(١) مفتاح دار السعادة (٣٤/٢، ٣٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢٠١/٢).

(٣)، (٤) منهاج السنة النبوية (١٤١/٢) تحقيق: محمد رشاد سالم.

سابعًا: دليل الإرادة والقدرة.

يقرر ابن تيمية أنَّ القدرة التامة، والإرادة الجازمة يمتنع تخلف الفعل عنهما(١)، ونحن نشهد وجود الموجودات، وخلق المخلوقات، وانتقالها من طور إلى طور، مما يدل دلالة قاطعة على وجود آثار قدرته ـ سبحانه ـ وإرادته، وهما خاليان من وجود المعارض، فيكون هو الموجد والخالق لجميع العوالم، وأننا لنشهد اقتران المخلوقات بما يناسبها، مما يدل على إرادته ـ سبحانه ـ المقتضية لتخصيص بعض المخلوقات بما يناسبه، والبعض الآخر بما يناسبه، ووجودها على هذا النحو دليل القدرة، إذ لا تتصور الأشياء بلا قدرة تامة، وإرادة جازمة مستلزمة لوقوع المراد، ومما يدل على ذلك قول ابن تيمية: [والمقصود أنَّ العلم يكون لشيء مقدورًا مرادًا، يوجب العلم بكونه محدثًا، بل العلم بكونه مفعولًا يوجب العلم بكونه محدثًا](٢).

هذا وإنَّ القرآن الكريم قد استدل بإرادة اللَّه على خلقه، كما في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وجه دلالة الآية: أنَّ حصول مقتضى الأمر الكوني مترتب على تعلق إرادة اللَّه الكونية القدرية به، وفي معنى هذه الآية قوله ـ جل شأنه ـ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ووجه دلالتها عند ابن تيمية أنَّ [الذي يقال له كن هو الذي يراد](٣)، فوضح أنَّ وجود المخلوقات من لوازم قدرته النافذة، وإرادته الجازمة(٤).

وكيفية الاستدلال بهما أنْ يقال: أنَّ مرجع صفة الخلق إليهما؛ إذ لا

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٦٣/١) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٢) منهاج السنة النبوية (٦٩/١) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٣)، (٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٧٤/٢) رسالة مراتب الإرادة.

يتصور العقلاء خالقًا لا قدرة له ولا إرادة، إذ الفعل مستلزم لهما، وعليه فلا يتصور وجود المخلوقات إلا بتعلق القدرة والإرادة بها، ضرورة أنه لا يمكن أنْ تتعلق صفة الخلق بالمخلوقات مع عدمها، فيكون الاستدلال بهما استدلال بالملزوم على اللازم، فيثبت بذلك المطلـوب؛ وهو أنَّ القدرة والإرادة دليل على الإيمان بربوبية اللَّه على خلـقه.

وابن تيمية في استدلاله بالقدرة والإرادة هو متبع في ذلك كتاب ربه ـ سبحانه ـ؛ فإنَّ القرآن يستدل بالقدرة على الربوبية كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

فاستدل ـ سبحانه ـ بقدرته القاهرة على بطلان شرك المشركين في ربوبيته، حيث كانوا يعتقدون إثبات بعض النفع والضر لآلهتهم، لا جنس النفع والضر.

وقال ـ سبحانه ـ في موضع آخر: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍۖ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍۚ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٥]، فأستدل بقدرته ـ سبحانه ـ على أنه هو الخالق لهذه الدواب من ماء، مع تنوعها واختلاف خلقتها.

ثامنًا: الأمثلة المضروبة(١).

يرى ابن تيمية أنَّ مِنَ الأدلة المستعملة في إثبات توحيد الربوبية الأمثلة العقلية المضروبة، وأكثر ما يستعمل هذا النوع مِنَ الاستدلال في إثبات صفات الربوبية، فهو دليل بواسطة، فإثبات قدرته على البعث مثلًا دليل

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٧٤).

على أنه هو الرب الخالق ـ سبحانه ـ، وحصول ما في السماوات والأرض وفق إرادته وقدرته دليل على ملكه وخلقه للعوالم، ومن أهم هذه الأمثلة:ـ

قياس الأولى: ومعناه هنا أنه ليس أحد بأولى بصفة الخلق، والملك، والإرادة، والقدرة، والرزق ونحوها منه ـ تَعَالَى ـ، وإذا كان الأمر كذلك فهو الأولى بالربوبية على خلقه؛ وذلك لاتصافه ـ سبحانه ـ بصفات الربوبية، قال ابن تيمية: «**الثاني ضرب الأمثال، وهو نوعان: الأول قياس الأولى، وأكثر ما يستعمل في إثبات وحدانيته وإلهيته وقدرته**»[1]، ومن الأمثال المضروبة في القرآن الكريم:ـ

قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:٢٩].

وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

تاسعًا: الأقيسة المنطقية.

ويرى ابن تيمية أنَّ هذا النوع مِنَ الأدلة أضعف الأدلة وأقلها فائدة؛ وذلك لما فيها مِنَ التطويل وعدم أمن العواقب، وإنْ آلت إلى شيء في توحيد الربوبية، فإنها تفيد أمرًا عامًّا وهو: كون العالم له خالق موجد، بخلاف الأدلة المتقدمة والتي استقاها مِنَ النصوص الشرعية، فإنها موصلة إلى المطلوب على وجه التمام. يقول ابن تيمية في توضيح هذه القضية:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٧٤).

«ولما كان القياس الكلي فائدته أمر مطلق لا معين؛ كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو الواجب كما نزل به القرآن، وفطر اللَّه عليه عباده، وإنْ كانت الطريقة القياسية صحيحة، لكنَّ فائدتها ناقصة، والفرق بين الآية وبين القياس: أنَّ الآية تدل على عين المطلوب الذي هو آية وعلامة عليه، فكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه»[(١)]، ولكنه مع ذلك يقرر أنَّ الأدلة العقلية الموافقة للفطر فإنَّ الشرع لا يخالفها، بل يوافقها، بل إنه ينص على أنَّ القرآن الكريم قد جاء بها. يقوله ـ رحمه اللَّه ـ: **«والمقصود أنَّ هذه الطرق العقلية الفطرية هي التي جاء بها القرآن، واتفق العقل والشرع، وتلازم الرأي والسمع»**[(٢)]، وعليه فإنه لا يمانع في الاحتجاج بها، بل إنه استعملها حقيقة، ونحن نورد عددًا منها يدل على المقصود، ولا يخرجنا عما يقتضيه الإيضاح والبيان.

ومِنَ الأدلة القياسية المنطقية التي استعملها ابن تيمية ما يلي:ـ

أولًا: أنه إذا قدر أنَّ للعالم خالقين، فإما أنْ يكون كل منهما صانعًا للعالم، وهذا ممتنع ضرورة؛ لأنه إذا كان صانعًا للجميع لم يكن للثاني فعل أصلًا، فضلًا عن أنْ يكون صانعًا للجميع، فيلزم أنْ يكون كل منهما فاعلًا وغير فاعل، وإنْ كان كل واحد منهما قادر حال انفراده، فلا بد وأنْ يتميز بمفعوله، وهذا ما لم يكن، فلا بد وأنْ يكون خالق العالم واحد وهو المطلوب[(٣)].

ثانيًا: أنه إذا كان كل واحد منهما قادرًا؛ لزم أنْ يكون كل واحد منهما قادرًا على فعل العالم حين قدرة الآخر عليه، فصار كل واحد منهما

---

(١) الفتاوى (٤٨/١).
(٢) الفتاوى (٤٩/٢).
(٣) الفتاوى (٤٨/١).

قادر على فعله حال قدرة الآخر عليه كله، وهو ممتنع، وعليه فيلزم ألا يقدر أحدهما إلا حال قدرة الآخر فيتلازمان، فلا يكون لهما قدرة حال الانفراد، وبذلك بطل التعدد، ويثبت أنَّ الخالق واحد، وهو المطلوب إثباته(١).

ثالثًا: إذا كان كل منهما قادرًا حال الانفراد؛ أمكن أنْ يفعل ضد مفعول الآخر، وأنْ يريد خلاف مراده: مثل أنْ يريد تحريك جسم فيريد الآخر تسكينه، فيمتنع مراد كل واحد منهما لامتناع اجتماع الضدين، فيلزم تمانعهما، فلا يكون أحدهما قادرًا، وإذا امتنع كون كل واحد منهما قادرًا حال الاجتماع، وأنَّ كل منها مؤثرًا في الآخر، فيكون الدور في الفاعلين، وهو ممتنع(٢).

رابعًا: أنْ يقال: إنه إذا لم يكن للجن والإنس خالق، فلا يخرج الأمر عن أحد تقديرين:-

التقدير الأول: أنهم خلقوا أنفسهم.

التقدير الثاني: أنهم وجدوا بلا خالق.

وكلا التقديرين معلوم بطلانه ضرورة، فإنهم يعلمون ضرورة أنهم لم يحدثوا أنفسهم، ولا أحدثوا من غير محدث؛ إذ لا بد للمحدَث من محدِث، فثبت أنه لا بد لهم من محدث، وقس سائر المخلوقات عليهم(٣)، وهو ما تضمنه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].

خامسًا: أنه لو كان معه آلهة أخرى لامتنع استقلاله بخلق العالم،

---

(١) الفتاوى (٤٨/١).

(٢) انظر الصفدية (٩٣/١، ٩٤) (١٦٩/٢، ١٧٠)، انظر منهاج السنة (٦٦/٢).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١١٣/٣)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١٦٥/١١).

ضرورة كون ذلك ترجيح بغير مرجح، لكنه قد استقل بخلق العالم، فلا بد وأنْ يكون هو الإله دون سواه[١]، «**وهو مِنَ الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، فاللازم عدم استقلاله بالخلق، والملزوم ثبوت إله مع الله، ويدل عليه قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾** [المؤمنون: ٩١]».

سادسًا: أنه لو فرض تساويهما في القدرة، فلا بد من تمييز مفعول كل منهما عن مفعول الآخر، وهو باطل لأنَّ تكافؤهما في القدرة يمنع مِنَ الفعل حال الاتفاق وحال الاختلاف، سواء كان الاتفاق هو اللازم أو الاختلاف، وسواء جاز الاتفاق أو جاز الاختلاف، فعلى تقدير لزوم الاتفاق لهما يمتنع الفعل؛ لأنَّ أحدهما لا يريد ولا يفعل إلا إذا أراد بإرادة الآخر، ولا يفعل إلا بفعله، وليس تقديم أحدهما بأولى مِنَ الآخر لتساويهما، وعلى تقدير كون إرادة كل منهما وفعله مقارنًا لإرادة الآخرَ وفعله، فتكون إرادة كل منهما وفعله قيدًا وشرطًا في إرادة وفعل الآخر، فيكون كل منهما بدون الآخر عاجزًا عن الإرادة والفعل، فيكون كل منهما عاجزًا حال الانفراد، فيمتنع أنْ يكونا قادرين حال الاجتماع لما تقدم، وعلى تقدير لزوم الاختلاف يمتنع الفعل أيضًا؛ لتساويهما في القدرة، لمنع كل منهما الآخر لتكافؤ القدرين، ولأنَّ امتناع أحدهما مشروط بامتناع الآخر، فلا يكون أحدهما ممنوعًا مِنَ الفعل إلا بمنع الآخر، فيلزم من ذلك كون كل واحد منهما مانعًا وممنوعًا، لأنَّ زوال قدرة أحدهما لا يكون إلا بزوال قدرة الآخر، فيلزم أنْ يكونا قادرين على الفعل حال عجز أحدهما عن الفعل بمنع الآخر، وهو ممتنع لما فيه من جمع النقيضين.

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٣/٣١٥) تحقيق: محمد رشاد سالم.

وعلى تقدير جواز الاتفاق وجواز الاختلاف، كان تخصيص الاتفاق دون الاختلاف العكس، وترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، وهو محال لتكافؤ القدرتين، وترجيح أحدهما مع الآخر وهو الاتفاق يفتقر إلى مخصص آخر وهكذا، فيلزم التسلسل في العلل وهو ممتنع[1]، وقد استفاد ابن تيمية هذا الدليل من قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

وهذان الدليلان الخامس والسادس مبناهما الاستدلال بتوحيد الألوهية على توحيد الربوبية؛ لأنَّ توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية[2].

سابعًا: أنَّ المحدثات لا بد لها من محدث ضرورة، ولا بد من أنْ يكون المحدَث غير محدِث؛ لأنَّ كل محدث ممكن، والممكنات لا بد لها في الوجود من واجد، وكل محدث وممكن فهو فقير بذاته، مربوب مصنوع، وكل مفتقر لا بد له من غني، وكل مربوب لا بد له من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق[3].

ثامنًا: أنَّ الموجود إما أنْ يكون واجبًا، وإما ألا يكون كذلك، بل يكون ممكنًا بنفسه، واجبًا بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له في وجوده من واجب بنفسه فيلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين.

تاسعًا: أنَّ الموجود إما أنْ يكون محدثًا أو قديمًا، والمحدث لا بد له في وجوده من قديم، فيلزم وجود القديم على التقديرين.

عاشرًا: أنَّ الموجود إما أنْ يكون مخلوقًا وإما أنْ لا يكون كذلك،

---

(١) انظر منهاج السنة النوية (٣/٣١٨، ٣١٩) تحقيق: محمد رشاد سالم.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (٣/٣١٣) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٦٥، ٢٦٦)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/٤٤).

والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين[١].

الحادي عشر: أنَّ الموجود إما أنْ يكون خالقًا، وإما ألا يكون كذلك، وقد علم أنَّ ما ليس بخالق فهو مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الخالق على التقديرين.

الثاني عشر: أنَّ الموجود إما أنْ يكون غنيًّا عما سواه، وإما أنْ يكون مفتقرًا لغيره، والفقير إلى غيره لا بد له في وجوده من غني بنفسه[٢]، فثبت وجود الغني بنفسه على التقديرين.

وقد علق ابن تيمية على هذه البراهين الستة الأخيرة قائلًا: [فهذه البراهين وأمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب ـ سبحانه وتعالى ـ، الغني القدير، الواجب بنفسه][٣].

الثالث عشر: أنَّ هذه المخلوقات والحوادث من جملة المخلوقات والحوادث التي يحدثها رب العالمين، ولو قدر أنها لا محدث لها، لكانت موجودة بغير خالق ومحدث، أو كان محدثه لغيره ـ سبحانه ـ، والقول في إحداث ذلك الغير كالقول في سائر الحوادث، فلا بد أنْ تنتهي السلسلة إلى قديم يكون هو الخالق والموجود، وإلا للزم التسلسل في المؤثرين والفاعلين وهو ممتنع[٤].

الرابع عشر: الاستدلال بقياس تقريريه أنْ يقال: لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله، لحصل فيهما الفساد، لكنَّ الفساد لم يحصل،

---

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٦٥، ٢٦٦)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/٤٤).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٦٧).

(٤) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٨٧).

فليس فيهما إله إلا الله، وهو ما دل عليه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهو مِنَ الاستدلال أيضًا بتوحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية، وقد علق ابن تيمية على هذا الدليل بقوله: [وهذا بين لا يحتاج إلى أنْ يبين، فإنَّ المقصود مِنَ الخطاب البيان، وبيان البيان قد يكون من نوع العي][1].

وبذلك يتبين امتناع كون المخلوقات لها فاعلان[2]، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وإنَّ ابن تيمية عندما يثبت هذه الأدلة على وجود الله، فإنه لا ينفي وجود غيرها، كما هو الحال بالنسبة للفلاسفة والمتكلمين الذين يحصرون الأدلة فيما ركبوه من أقيستهم[3]، وقد نص ابن تيمية على صحة هذه الطرق العقلية برغم موقفه المعروف مِنَ الأقيسة المنطقية.

يقول ابن تيمية [فهذه الطرق وأمثالها مما يتبين فيه أئمة النظار توحيد الربوبية هي طرق صحيحة عقلية][4]، ويقرر بعد ذلك أنَّ هذه الطرق لم يأت القرآن الكريم بها إلا الخامس والسادس والرابع عشر، فإنها كما تقدم من قبيل إثبات توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية، فيكون إثبات الربوبية هنا جاء تبعًا لإثبات توحيد الألوهية من جهة أنَّ توحيد الربوبية بعض معناه، فإذا أثبت معناه كله ثبتت الربوبية في ضمن إثبات الألوهية[5]، وإنْ كان المتكلمون يظنون أنَّ القرآن الكريم قد جاء بأقيستهم

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٣/٣١٤) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (٣/١٨١) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٣).

(٤) منهاج السنة النبوية (٣/٣١٢) تحقيق: محمد رشاد سالم.

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٣).

المنطقية.

ولكنَّ رفض ابن تيمية لهذا النوع مِنَ الأقيسة، وعدم إيصالها المطلوب على وجه التمام لا يمنعه مِنَ الاستفادة منها في إثبات أصل الربوبية، وهو إثبات أنَّ العالم لا بد له من محدث في الجملة، وهذا من ابن تيمية موقف عادل يتضمن الاستفادة منها فيما يمكن الاستفادة فيه بلا ضرر، ورد ما سواه مما فيه ضرر.

* * *

الفصل الثالث

منهج ابن تيمية
في الطرق المستعملة في إثبات
توحيد الربوبية ونقده لها



الفصل الثالث

منهج ابن تيمية في الطرق المستعملة في إثبات توحيد الربوبية ونقده لها

للقياس في إثبات توحيد الربوبية طرق ارتضوها وسلكوها، وهذه الطرق تأثرت كغيرها من أنواع المعارف الإسلامية بالمناهج اليونانية في البحث والاستدلال، نتيجة للترجمة والتلخيص لكتب أولئك القوم، والتي أولع بها كثير ممن انتسب إلى العلم مِنَ المسلمين، ومن هذا المنطق فإنَّ ابن تيمية رأى أنه مِنَ الضروري أنْ يتعرض لتلك الاتجاهات في الاستدلال على توحيد الربوبية، مبينًا زيفها وما تتضمنه مما يخالف عقائد المسلمين، ومدى إيصالها إلى المطلوب، ويمكن أنْ نقسم ما تعرض له ابن تيمية من ذلك إلى قسمين رئيسيين:-

القسم الأول: طرق الاستدلال على توحيد الربوبية عند الفلاسفة.

القسم الثاني: طرق الاستدلال على توحيد الربوبية عند المتكلمين.

ونحن من خلال عرضنا لهذه الطرق سنبين منهجه - رحمه اللَّه - في نقدها، وبيان زيفها، للارتباط التام بين منهجه الإيجابي وهو: إثباته لتوحيد الربوبية، والسلبي وهو: نقده لطرق سواه مِنَ الناس.

وبذلك يكتمل البناء الموضوعي مِنَ الجانبين؛ جانب الدفاع عن الحق، وجانب رد الباطل ودفعه.

أولًا: طرق الفلاسفة في الاستدلال على توحيد الربوبية:

وقد حصر ابن تيمية استدلالهم على توحيد الربوبية في حجتين:-

الأولى منهما: [أنه لو كانا واجبين لاشتركا في الوجوب، وامتاز

أحدهما عن الآخر بما يخصه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أنْ يكون واجب الوجوب مركبًا، والمركب مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه][(١)]، والمعنى: أنه لو فرض وجود واجبين، لكان القاسم المشترك بينهما هو الوجود، وبقي ما يمتاز به أحدهما عن الآخر تحقيقًا لكونهما اثنين، إذ الامتياز يمنع من اتحاد الذاتين، وعليه فيكون كل منهما مركبًا من شيئين:

أحدهما: ما به الاشتراك.

الثاني: ما به الامتياز.

وإذا كان كل واحد منهما مركبًا، كان مفتقرًا لأجزائه القاصية باشتراكه مع الغير، وأجزائه التي بها امتياز عن غيره، وهذه الأجزاء هي غيره، وما افتقر إلى غيره يكون ممكنًا، إذ الافتقار ينافي الوجوب.

الثانية: [أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه، لزم أنْ يكون المشترك معلولًا للمختص: كما إذا اشترك اثنان في الإنسانية، وامتاز كل منهما عن الآخر بشخصه، فالمشترك معلوم للمختص، وهذا باطل هنا، وذلك لأنَّ كلا مِنَ المشترك والمختص إنْ كان أحدهما عارضًا للآخر؛ لزم أنْ يكون الوجوب عارضًا للواجب أو معروضًا له، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب صفة لازمة للواجب، وهذا محال لأنَّ الواجب لا يمكن أنْ يكون غير واجب، وإنْ كان أحدهما لازمًا للآخر، لم يجز أنْ يكون المشترك علة للمختص؛ لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص والمشترك في هذا وهذا، فيلزم أنْ يكون ما يختص بهذا في هذا، وما يختص بهذا في هذا،

(١) منهاج السنة النبوية (٣/٢٩٨) تحقيق: محمد رشاد سالم.

وهذا محال يرفع الاختصاص][١]. ويسمى ابن تيمية هذه الطريقة في إثبات الربوبية بطريقة الاستدلال بالوجود[٢]، وذلك لأنَّ مبنى هذا الدليل على إثبات الوجود، وقد نسب ابن تيمية هاتين الحجتين إلى ابن سينا في إشاراته[٣].

وقد أجاب ـ رحمه اللَّه ـ عن الشبهتين فقال: [لكنَّ الجواز من وجهين: ـ

أحدهما: المعارضة: وذلك أنَّ الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، وكل واحد مِنَ الوجودين يمتاز عن الآخر بخاصته، فيلزم أنْ يكون الواجب مركبًا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وأيضًا فيلزم أنْ يكون الواجب معلولًا، والمعارضة أيضًا بالحقيقة، فإنَّ الحقيقة تنقسم إلى واجب وممكن، والواجب يمتاز عن الممكن بما يخصه، فيلزم أنْ تكون الحقيقة الواجبة معلولة، والمعارضة بلفظ الماهية، فإنها تنقسم إلى واجب وممكن إلى آخره.

والثاني: حل الشبه: وذلك أنَّ الشيئين الموجودين في الخارج، سواء كانا واجبين أو ممكنين، وسواء قدر التقسم في موجودين، أو جوهرين، أو جسمين، أو حيوانين، أو إنسانين، أو غير ذلك لم يشترك أحدهما في الخارج في شيء من خصائصه، لا في وجوبه ولا في وجوده، ولا في ماهيته، ولا غير ذلك، وإنما شابهه في ذلك، والمطلق الذي اشتركا فيه لا يكون كليا مشتركًا فيه إلا في الذهن، وهو في الخارج ليس بكلي عام مشترك فيه][٤].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢٩٨/٣، ٢٩٩) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٦٧/٣)، انظر منهاج السنة النبوية (٣٤٧/١) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٣) انظر منهاج السنة النبوية (٣٠١/٣) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٤) انظر منهاج السنة النبوية (٣٠٠/٣، ٣٠١) تحقيق: محمد رشاد سالم.

❑ **ومما تقدم يتبين لنا أنَّ مبنى الشبهتين:ـ**

أولًا: أنهما بنيا على فرض واجبين لا واجب وممكن.

ثانيًا: أنَّ ما به الاشتراك أمر موجود في الخارج.

ثالثًا: أنَّ وجود اللَّه وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق.

رابعًا: أنَّ وجود العالم وجودًا واجبًا، وإنْ كان وجوبًا بغيره[١].

خامسًا: القول بالتركيب في الذات الإلهية: وهو مِنَ الألفاظ المجملة، المحتملة للحق والباطل، مع أنَّ كون الموجود ماهيته مركبة مما به الاشتراك الذي هو أصل المعنى، وما به الاختصاص وهو القدر المميز بين الموجودين مبني صحيح، إلا أنَّ إطلاق التركيب على ذلك أمر مبتدع، علمًا بأننا إذا لحظنا القدر المشترك، فإننا والحالة هذه لا نلحظ القدر المميز، وإننا إذا لحظنا القدر المميز، فإننا لا نلحظ القدر المشترك، هذا وإنَّ معنى التركيب هو ضمن ما تفرق من أجزاء الشيء؛ كأجزاء الأدوية المركبة ونحوها، ومعلوم أنَّ التركيب بهذا المعنى لا بد له من مركب، فهو مفتقر إلى غيره، وواجب الوجوب لا يفتقر إلى شيء خارج عن نفسه، لما في ذلك مِنَ الجمع بين النقيضين، ومعلوم أنَّ التركيب بهذا المعنى لم يقل به أحد من سائر الأمة المحمدية، ومن يثبت هذا التركيب يعنون بالمركب الموصف، ويسمون صفاته أجزاء: كالحيوانية والناطقية في الإنسان مثلًا، ومعلوم أنَّ هذا النوع مِنَ التركيب لا يتصور استقلال أجزاءه إلا في الذهن، وأما في الخارج فلا يوجد إلا إنسان متصف بصفاته، وعلى هذا فلا يمكن تصور موجود إلا بصفاته، وعليه فتسميته تركيبًا لا تضر بهذا المعنى، لكنَّ إطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى في حق اللَّه بدعة؛ للإجمال الحاصل في

---

(١) انظر الجانب الإلهي مِنَ التفكير الإسلامي (٣٢٦ـ ٣٣٠)، انظر الملل والنحل (٣/٢٦).

هذا اللفظ كما تقدم(١)، وقد ناقش ابن تيمية هاتين الشبهتين بغير ما تقدم وهو من وجوه:.

أولًا: أنَّ الافتقار لفظ مجمل له معنيان:.

الأول: افتقاره لما هو خارج عن نفسه، فهذا ممنوع لمنافاته للوجوب.

الثاني: افتقاره لما هو جزء من أجزائه، فهذا ليس بممنوع؛ لأنه ليس بأعظم من افتقاره إلى كله وهو افتقاره إلى نفسه، وافتقاره إلى كله لا يتم إلا إذا افتقر إلى أجزائه، ولا يلزم من ذلك افتقار كل جزء إلى الجزء الآخر، ولا معنى لوجوبه بنفسه إلا افتقاره إلى كله، ومعلوم [أنَّ وجوبه بنفسه لا يوجب الافتقار المنافي لوجوب الوجود](٢).

ثانيًا: أنَّ الدليل قد قام على أنْ يفتقر إلى شيء خارج عن نفسه، أو وجود الممكنات مستلزم لموجد لها غير ممكن موجود بنفسه، وهذا ينفي أنْ يكون مفتقرًا إلى شيء خارج عن نفسه(٣).

ثالثًا: أنَّ الغير لفظ مجمل له معنيان:.

الأول: ما جاء العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، وهو اصطلاح المعتزلة والكرَّامية(٤).

الثاني: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بوجود، أو مكان، أو زمان، وهو اصطلاح الكلابية(٥)، والأشعرية.

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٢١، ٢٢).

(٢)، (٣) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (١٩).

(٤) نسبة إلى محمد بن كرَّام أحد شيوخهم، ومصنف كتبهم، ومن عقائدهم: أنَّ الإيمان قول اللسان دون اعتقاد القلب وعلم الجوارح، وعظم ظهورهم في نيسابور، وفي بيت المقدس، انظر البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٣٥، ٣٦).

(٥) نسبة إلى سعيد بن عبدالله بن كلاب من أهل البصرة، ومن عقائدهم: أنه ليس لله كلام مسموع، وأنَّ جبريل عليه السلام لم يسمع مِنَ الله شيئًا، وأنَّ الذي أنزل على الأنبياء =

فإنْ قيل بالثاني: فلا يكون ثبوت الغيرِ موجب للافتقار إلى الغير، لأنَّه افتقار لجزئه وصفته، وإنْ قيل بالأول، فثبوت الغير لا بد منه، فعن طريقه يمكن العلم بوجوده، والعلم بوجوبه، وكونه خالقًا وعالمًا ومريدًا، فهذه المعاني للأغيار ثبوتها لازم لواجب الوجوب، وإذا كان لازمًا فلا يجوز نفيها لأنه يستلزم نفي الواجب، فإذا سمي تركيبًا فلا منافاة فيه لوجوب الوجود، وإنْ كان إطلاق الغيرية والتركيب في مثل ذلك بدعة.

رابعًا: أنَّ الافتقار بهذا المعنى لم يرد به شرع، ولا لغة، ولا عقل، والمعاني الواردة لا تخرج عن أربعة معاني:-

المعنى الأول:

لا يوجد المركب إلا بوجود جزئه، أو لا يوجد أحد جزئيه إلا بوجود الآخر، أو لا يوجد الجزء إلا بوجود الكل، أو لا توجد الصفة إلا بوجود الموصوف، أو لا يوجد الموصوف إلا بوجود الصفة.

المعنى الثاني:

وجود المتلازمين في الوجود، وهما لا يلزم افتقار أحدهما للآخر، فإذا كانا ممكنين جاز أنْ يكونا معلولين علة واحدة أوجبتهما من غير أنْ يفتقر أحدهما إلى الآخر.

المعنى الثالث:

الأمور المتلازمة: كالأبوة والبنوة، وهذه أيضًا ليس أحدهما مفتقر إلى الآخر؛ لأنَّ الافتقار إلى الغير يعني تأثيره فيه كتأثير العلة في معلول المعنى.

= حكاية عن كلام الله، وليس فيه أمر ولا نهي، ولا خبر ولا استخبار، وإنما عرف ذلك منه بمعنى آخر، وأنه ليس له كلمات، ولا في القرآن سور ولا آيات، ولا لغة مِنَ اللغات، بل هـو شيء واحد يعبر به عن ذلك، انظر البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص (٣٦، ٣٧).

المعنى الرابع:

المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزم لوجود الآخر معه، فهذا وإنْ قيل أنه وجود أحدهما شرط في وجود الآخر، لكنْ لا يلزم منه افتقار أحدهما إلى الآخر، بحيث يكون منهما علة للآخر مثلًا، وهذه الأنواع مِنَ التلازم لا تنافي وجوب الوجود.

خامسًا: أنه مما لا شك فيه أنه يمتنع كون كل منهما علة للآخر ضرورة وجوب تقدم العلة على معلولها، فيلزم من ذلك أنْ يكون كل منهما علة لعلته، ويترتب عليه أنْ يتقدم على نفسه لكونه علة لعلته، وتأخره عن نفسه لكونه معلول العلة، وذلك جمع بين النقيضين وهو ممتنع، وهو ما يسمى بالدور القبلي، وهو محال، ولا يمتنع كون كل منهما شرط في الآخر، لأنَّ لازم ذلك كونهما معًا، وهو ما يسمى بالدور المعي وهو جائز عقلًا، فغاية التركيب هنا أنْ يكون كل من أجزاء المركب مشروط بجزئه الآخر، وأنْ يكون وجوده هو مشروط بذلك، وهذا لا يستلزم أنْ يكون كل جزء قبل الآخر، ولا وجود جزء قبل أجزائه (كله).

سادسًا: أنْ يقال: إنَّ قول القائل: **واجب الوجود بنفسه،** هل هو يقتضي افتقاره إليها أولًا؟، فإنِ اقتضاه كان افتقاره إلى أجزائه أولى وأحرى، فلا يكون ممتنعًا، وإنْ قيل: لا يقتضيه، قيل: وكذلك التركيب لا يقتضي افتقار المركب إلى أجزائه؛ لأنَّ اجزاءه هي كله، وكله هو نفسه، فلا يكون مفتقرًا إلى شيء هو خارج نفسه، أو نفسه لا توجد إلا بنفسه، وهذه الأدلة كلها مبنية على التنزل مع الخصم، وخطابه بما لا يفهم إلا به، وإلا فإنَّ هذه الأجوبة لا تخلو مِنَ استعمال بعض الألفاظ البدعية المجملة.

ويرى ابن تيمية أنَّ هذا الدليل لو كان الممكن عند هؤلاء هو الممكن عند جميع العقلاء، وهو الذي يجوز عليه العدم والوجود، لكان غير دال

على واجب الوجوب، فضلًا عن أنَّ ذلك الواجب هو الله، ولكنهم يفسرون الممكن بالذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم.

ويرى ابن تيمية أنَّ أصل هذه الطريقة في الاستدلال هي طريقة الحدوث، وإنْ كان المستدلون بها يظنون أنها الطريقة الوحيدة التي تفتقر سائر الأدلة إلى تقريرها، ويظنون أنها أصل طريقة الحدوث، وأنَّ طريقة الحدوث مفتقرة إليها.

وهو يرى أنَّ طريقة الحدوث على ما فيها هي أكمل منها وأبين، وأنَّ فهمهم للممكن هو الذي أدى بهم إلى القول بقدم العالم؛ لأنه في رأيهم هو ممكن بنفسه، وواجب بغيره.

وأما الممكن عند الجمهور فإمكانه بغيره لا بنفسه، وليس هو بواجب البتة، وينص على أنَّ الفلاسفة سرقت هذه الطريقة مِنَ المتكلمين المعتزلة وغيرهم، وأنَّ معناها الاستدلال بالممكن على الواجب[(١)].

هذا وهاتان الحجتان المتقدمتان هما أهم ما احتج به الفلاسفة، وإلا فإنَّ ابن تيمية قد أشار في ثنايا كلامه إلى حجج أخرى، ومن ذلك ما ذكره في كتاب شرح العقيدة الأصفهانية؛ حيث قال محررًا لشبهة ثالثة: أنَّ نفس الوجود يشهد بوجود واجد الوجود، فإنَّ الوجود إما ممكن وإما واجب مستلزم للواجب، فثبت وجود الواجب على هذا التقدير[(٢)]، ويسمى هذا الدليل دليل الإمكان، وقد ناقش ابن تيمية هذه الشبهة من عدة وجوه هي[(٣)]:-

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٦٧، ٢٦٨)، انظر منهاج السنة النبوية (١/٣٤٧) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٢)، (٣) شرح العقيدة الأصفهانية (١٦).

أولًا: أنَّ هذه الطريقة وإنْ كانت صحيحة فإنها لا تثبت وحدانية الرب في ربوبيته، ولكنها تثبت واجبًا للوجود، سواء كان هو اللّه وغيره، وهذا القدر لم ينازع فيه أحد من عقلاء بني آدم المعتبرين.

ثانيًا: أنَّ هذه النتيجة ليست من أهم المطالب ولا أعظمها.

ثالثًا: أنه ليس فيها إثبات الخالق.

رابعًا: أنه ليس فيها إثبات واجب وجود أبدع السماوات والأرض.

خامسًا: أنَّ الرب ليس له وجود إلا في الذهن، وهو متضمن إنكار الذات الإلهية.

سادسًا: أنَّ لازم هذه الحجة القول بقدم العالم، وإنَّ هذا الوجود واجب بنفسه، وهذا يؤول إلى القول بوحدة الوجود، حيث يقولون في آخر أمرهم: أنه ليس هناك موجود مباين للسماوات والأرض، وليس هناك إلا الموجود الممكن، وهذا قد يؤدي إلى إنكار الرب ﷻ.

سابعًا: أنَّ للممكن ذاتًا مستقلة زائدة على وجوده، وهذا خلاف الحق أنَّ الوجود هو والذات في الخارج شيء واحد. قلت: هذا إذا أضفنا للرد ما تقدم من أنَّ معنى الممكن عندهم هو ما كان واجبًا بغيره من جهة ملازمته للذات أبدًا وأزلًا، وهو محدث من جهة سبقه بالعدم، ظهر لنا مدى ما في شبهتهم من باطل.

ثانيًا: طرق المتكلمين في إثبات توحيد الربوبية

هذا واستعمل المتكلمون عددًا مِنَ الطرق في إثبات توحيد الربوبية أهمها:-

أولًا: دليل التمانع:

وقد قرره ابن تيمية بقوله: [أنه لو كان للعالم صانعان، لكان أحدهما إذا أراد أمرًا وأراد الآخر خلافه مثل أنْ يريد إطلاع الشمس من مشرقها،

ويريد الآخر إطلاعها من مغربها أو من جهة أخرى، امتنع أنْ يحصل مرادهما؛ لأنَّ ذلك جمع بين الضدين، فيلزم إما أنْ لا يحصل مراد واحد منهما، فلا يكون واحد منهما ربًّا، وإما أنْ يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيكون الذي حصل مراده هو الرب دون الآخر](١)، وهذه إحدى الطرق في تقريره، وقد يقرره بعضهم بغير ذلك، ومنه ما قرره ابن تيمية بقوله: [إذا أراد ما لا يخلو المحل عنهما، مثل أنْ يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، امتنع حصول مرادهما، وامتنع عدم مرادهما جميعا، لأنَّ الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، فتعين أنْ يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيكون هو الرب](٢)، وقد اعترض عليه: بأنه يجوز اتفاق الإرادتين فلا يقتضي اختلافًا، وقد أجاب عنه بعض المتكلمين: بأنَّ الاتفاق في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أنَّ تمانعهما يستلزم عجزهما، ومنهم من أعرض عن هذا التقرير أصلًا؛ لأنَّ الغرض أنْ يبين أنَّ فرض ربين يستلزم عجز كل منهما، ومنهم من بين حكم هذا الفرض، وقرر هذا الدليل على النحو التالي: [أنه إذا فرض ربان، فإما أنْ يكون كل منهما قادرًا بنفسه، أو لا يكون قادرًا إلا بالآخر، فإنْ لم يكن قادرًا إلا بالآخر، كان هذا ممتنعًا لذاته، مقتضيًا للدور في العلل والفاعلية، فإنه يستلزم أنْ يكون كل منهما جعل الآخر قادرًا، ولا يكون أحدهما فاعلًا حتى يكون الآخر قادرًا، فإذا كان كل منهما جعل الآخر قادرًا، فقد جعله فاعلًا، ولا يكون كل منهما جعل الآخر ربًّا، لأنَّ الرب لا بد أنْ يكون قادرًا، فيكون هذا جعل هذا قادرًا فاعلًا ربًّا، وهذا ممتنع في الربين

(١) منهاج السنة النبوية (٣/٣٠٥) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.
(٢) منهاج السنة النبوية (٣/٣٠٦، ٣٠٧) تحقيق د/ محمد رشاد سالم، انظر لباب المعقول (١٩٢)، انظر أصول الدين (٧٩، ٨٠).

الموجودين بأنفسهما القديمين، لأنَّ هذا لا يكون قادرًا وربًّا وفاعلًا حتى يجعل الآخر كذلك، وكذلك الآخر فهو بمنزلة أنْ يقال: لا يكون هذا موجودًا حتى يجعله الآخر موجودًا، وهذا ممتنع ضرورة].

هذا ولتقرير دليل التمانع طرق عديدة عند المتكلمين غير ما ذكر، وما ذكرناه يفي بمرادنا من ذكره، والمتكلمون يرون أنَّ دليل التمانع هو الذي ذكره اللَّه بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وابن تيمية يرى أنَّ المتكلمين أخطئوا في ظنهم هذا؛ لأنَّ الآية مسوقة لتبيان امتناع ألوهية غير الله.

قال ابن تيمية: [والمقصود هنا أنَّ في الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى اللَّه ـ تَعَالَى ـ؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، وجهة غاية أفعالهم، ونهاية حركاتهم، وسوى اللَّه لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه ـ سبحانه ـ هو المعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته](١)، كما [أنَّ التمانع يمنع وجود المفعول، ولا يوجب فساده بعد وجوده](٢)، فإنَّ الآية نصت على أنَّ تعدد الآلهة يوجب الفساد في السماوات والأرض، وهذا واقع على شيء موجود، وأما متعلق الربوبية فهو خلق السماوات والأرض، فيكون إنصافه لها سابقًا لوجودهما؛ لأنَّ تعلق صفة الخلق بهما موجب للوجود لهما، فلم يستنفد صفة الخلق بعد خلقهما، والمراد بالتمانع هنا كما يقرره ابن تيمية ليس هو أنَّ كلًّا منهما يمنع الآخر عن الفعل، وإنما المراد التمانع الذاتي: هو أنْ يتمانع [اشتراك شريكين تامي

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/٣٣٤، ٣٣٥) تحقيق د. محمد رشاد سالم، انظر لباب المعقول (١٩٧).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).

القدرة والإرادة في مفعول هما عليه تاما القدرة والإرادة][1].

وابن تيمية يذهب إلى أنَّ دليل التمانع دليل صحيح فيقول: [**قلت**: بل الذي ذكره النظار عن المتكلمين الذي سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم، فهو امتناع صدور العالم عن اثنين][2].

إلا أنه مع صحته لا يوصل إلى أكثر من إثبات خالق للعالم، ولا يثبت أنَّ اللَّه هو الخالق، كما أنه يثبت أمرًا متفقًا عليه بين الخلق، فلا يتوقف إثبات أنَّ للعالم خالقًا على إثباته، والمتكلمون يرون أنَّ إثبات الخالق متوقف على إثباته، وقد ظنوا بذلك أنهم أثبتوا غاية التوحيد، ولم يفهموا مِنَ التوحيد إلا توحيد الربوبية، بناء على أنَّ معنى الإله هو القادر على الاختراع، فهذا عندهم هو معنى لا إله إلا الله، ولذا فهو أخص أوصاف الرب عندهم[3].

ثانيًا: دليل الإمكان:-

وهو الاستدلال بوجود الممكنات على أنَّ لها خالقًا وموجودًا، وكيفية هذا الدليل أنْ يقال: [إنَّ القديم واجب وجوده، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن، إذ الممكن لا يقع بنفسه، وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم، وفي الحكم بجواز انقلاب الواجب جائزًا، فلو أثبتنا قديمًا غير مؤثر لكان لا يجب وجوده، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز مِنَ الأفعال، فإذا كان جائزًا امتنع كونه قديمًا، إذ القديم يجب وجوده، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض، والحكم بالجواز

---

(١) الفتاوى (٢٠/١٧٧).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٤).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠).

والقدم متناقض][1]. ولخص صاحب المواقف مضمونه فقال: [وهو أنَّ العالم ممكن، لأنه مركب وكثيـر، وكل ممكن فله علة مؤثرة][2]، أو إذ قد ذكـر مضمونه ابن تيمية محـررًا فقـال: [فهذا الدليل مبني على مقدمتين:-

أحدهما: إنَّ الممكنات موجودة.

الثانية: إنَّ الممكن لا يوجد إلا بواجب الوجود][3].

ولا بد لي هنا مِنَ التنبيه على أنَّ هذا الطريق مشترك بين المتكلمين والفلاسفة، إلا أنَّ الممكن عند المتكلمين يختلف مفهومه عن مفهوم الفلاسفة له، فهو عند المتكلمين ما يجوز عليه الوجود والقدم، وعند الفلاسفة ما وجب وجوده بغيره، ومنه يتبين سبب تكرارنا لهذا الطريق وتقريره هنا، لأننا جرينا في تقريره على طريق المتكلمين لا الفلاسفة، وقد وجه ابن تيمية النقد لهذا الدليل من وجوه[4]:-

أولًا: ليس فيه إثبات الخالق.

ثانيًا: وليس فيه إثبات وجود الذات العلية.

ثالثًا: اشتماله على الألفاظ المبتدعة المجملة كواجب الوجود مثلًا، والافتقار والتركيب ونحوها.

رابعًا: ليس فيه إثبات وجود واجب أبدع السماوات والأرض وما فيهن.

خامسًا: أنَّ فيه تطويلًا وجفاء، فهي تحتاج إلى إدراك خاص يتعلم به

---

(١) الإرشاد (٥٩).

(٢) المواقف (٦٦).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (١٦).

(٤) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (١٦، ١٧).

علاقة كل مقدمة بالمقدمة الأخرى، فهو لا بد له من إثبات إمكانها بحدوثها، ثم بعد ذلك يستدل بإمكانها على وجود الواجب.

سادسًا: أنَّ هذا الدليل أثبت وجودًا واجبًا، وهذا القدر لم يخالف فيه أحد.

سابعًا: أنه ليس فيه إثبات موجود مباين للسماوات والأرض، فضلًا عن مباينة اللَّه لخلقه.

ثامنًا: أنَّ هذه الطريقة وإنْ صحت فهي من قبيل الاستدلال بالخفي على الجلي، لأنَّ مناط الاستدلال التلازم بين الدليل والمدلول، فإذا كان اللازم ـ وهو المدلول ـ أظهر مِنَ الملزوم ـ وهو الدليل ـ، كان ذلك خطأ في البيان والدلالة، وعليه فيكون الدليل باطلًا[1].

هذا وإنَّ المتكلمين لما استدلوا بهذا الدليل لم يلحظوا إلا مجرد التصور العقلي، ولم يلتفتوا للواقع الخارجي مما يلزمهم كون الرب ﷻ وجود مطلق بشرط الإطلاق، لا وجود له في خارج الذهن، وهو نفي تام لوجود الذات الإلهية كما هو الحال عند الفلاسفة، ومما تنبغي الإشارة إليه في نهاية الكلام على هذا الدليل أنه يشمل عنصرين:

الأول: إمكان الذوات.

الثاني: إمكان الصفات.

ثالثًا: طريق الحدوث:

ويشمل أمرين[2]:

الأول: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود،

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٨٧، ١٨٨).

(٢) انظر أصول الدين (٤٥)، المواقف (٢٦٦).

وكيفيته أنْ يقال: [الأجسام محدثة، وكل محدث فله محدث، والعلم به ضروري][١]، وفي المواقف: [إنَّ العالم محدث، وكل حادث له محدث].

الثاني: الاستدلال بحدوث الصفات على وجود واجب الوجود وكيفيته، [إنَّ الأجسام محدثة، وكل محدث صفاته محدثة، وإذا كان هو لا بد له من محدث وكذلك صفاته][٢]، وفي المواقف: [الثالث بحدوث الأعراض: مثل ما يشاهده من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما ودمًا، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم][٣]، وقد قرر ابن تيمية هذا الدليل بما محصله: إنَّ إثبات الصانع عند المتكلمين مبني على مقدمتين:-

أولًا: أنَّ الموصوفات لا تخلوا من أعراض حادثة من صفات وأفعال تعتقب عليها.

الثانية: أنَّ ما لا يخلوا مِنَ الحوادث فهو حادث.

فاحتاجوا في تقرير **المقدمة الأولى** إلى ثبوت الأعراض أو بعضها، وحدوثها أو حدوث بعضها، وإنَّ الأجسام لا تخلوا منها أو بعضها، فتارة يستدلون بما شهدوه مِنَ الاجتماع والافتراق، وتارة يقولون إنه لازم مِنَ الحركة والسكون، وهذه الأقسام الأربعة هي الأكوان عندهم.

وأما المقدمة الثانية: فكانت في بادئ الرأي أظهر، ولهذا كثير منهم يأخذها مسلمة، فإنَّ ما لا يخلو مِنَ الحادث فهو مقارنة ومجامعة لا يقدم عليه، فإذا قدر شيئان متقاربان لا يتقدم أحدهما الآخر، وأحدهما حادث، كان الآخر حادثًا][٤]، وابن تيمية يطلق على هذا الدليل: طريق الجواهر

(١)، (٢)، (٣) انظر أصول الدين (٤٥)، المواقف (٢٦٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١٤٢، ١٤١)، انظر الاستقامة (٧٢/١).

والأعراض[١]، وقد ادعى بعض المتكلمين أنَّ هذه الطريقة في الاستدلال على إثبات الصانع هي ما ذكره الله في كتابه عن الخليل إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ۝٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦- ٧٨]، ووجه دلالة الآية على هذه الطريق: هو ما حكاه ابن تيمية بقوله: [إنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة هي التغيير، فلزم من ذلك أنَّ كل متغير محدث؛ لأنه لا يسبق الحوادث، فهو متغير، فيجب أن يكون محدثًا][٢]، وينص ابن تيمية على أنَّ هذه الطريقة قد أطبقت الأشعرية، والمعتزلة، والجهمية على الاحتجاج بها، بل تعتبر من أعظم الحجج عندهم.

● **نقد ابن تيمية لهذه الطريقة:ـ**

وقد ناقش ابن تيمية طريقة الأعراض هذه مناقشة هادئة عادلة، وبين بطلانها وأنها لا تفيد علمًا ولا معرفة، بل ولا يمكن إثبات الصانع عن طريقها، وذلك من وجوه نذكر منها:

أولًا: أنَّ الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحدًا بسلوك هذه الطريقة، ولو توقفت معرفة الصانع عليها لكانت واجبة، ولكان تبليغها واجبًا، وأقل الأحوال أنْ تكون مستحبة، ولو كانت واجبة أو مستحبة لشرعها

---

(١) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٠٧- ٢١٢).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٠، ١٠١).

رسول اللَّه ﷺ، ولنقلها عنه أصحابه بما يزيل الإشتباه[(١)].

ثانيًا: أنَّ هذا الدليل لم يستدل به أحد مِنَ الصحابة، ولا التابعين، ولا أئمة المسلمين، فلو كانت معرفة الرب ﷻ والإيمان بربوبيته موقوف عليها، للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله، ولا مؤمنين به، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين[(٢)].

ثالثًا: أنَّ الرسول ﷺ ما سكت عنها، ولا سكت عنها أصحابه، ولا أئمة الدين من بعدهم إلا لما عرفوا فيها مِنَ الشر والفساد العقدي، ضرورة أنهم لا يسكتون مع كمال معرفتهم بحقائق الشرع ولغته إلا على ما ليس مِنَ الدين في شيء[(٣)].

رابعًا: أنَّ هذا الدليل لا يتعين للدلالة على إثبات الصانع في حال تسليمنا صحته، وأما إذا قلنا ببطلانه، فإنَّ طرق الصانع كثير غير محصور.

خامسًا: أنْ يقال هذا هو القرآن بين أيدينا، والسنة كذلك متواترها وآحادها لم يذكرا هذه الطريقة، لا بعبارة ولا إشارة، فكيف يكون الإيمان باللَّه ورسوله مستلزمًا لها، وهما لم يخبرا عنها، ولا جعلا الإيمان موقوفًا عليها[(٤)].

سادسًا: أنها طريقة طويلة، وعرة المسالك، مع أنها غير موصلة للمطلوب؛ إذ ليس فيها أن اللَّه هو الرب وهو الخالق للعوالم، بل غايتها إثبات واجب للوجود، أو مؤثر في الخلق موجود[(٥)].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨/١، ٣٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨/١، ٣٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٥).

(٣) انظر الاستقامة (٨١/١).

(٤)، (٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٩٨/١).

سابعًا: أنَّ معنى هذه الطريق امتناع دوام كون الرب فاعلًا، وامتناع كونه لم يزل متكلمًا بمشيئته، بل هو مبني على قدرته عليهما، وذلك باطل، وما لزم منه الباطل فهو باطل كذلك، فلا تكون طريقًا صحيحًا للعلم بالصانع ـ سبحانه ـ، فضلًا عن أنَّ العلم به متوقف عليها(١).

ثامنًا: أنَّ في لفظهما إجمال واشتراك، فإنَّ قولهم: ما لا يخلو مِنَ الحوادث فهو حادث له معنيان(٢):

أحدهما: ما لا يخلو من حوادث معينة لها ابتداء، ولا شك على أنَّ المتقدم على ماله ابتداء له ابتداء، وهذا مما اتفق فيه العلماء.

الثاني: ما لا يخلو عن جنس الحوادث بحيث ما زال يقوم به ما كان فعلًا شيئًا فشيء، فهذا معنى حق يجب إثباته، فهو ـ تَعَالَى ـ ما زال متكلمًا ولم يزل كذلك إذا شاء، فإذا كان هو ـ سبحانه ـ الأول الآخر، فكذلك أفعاله ما زالت ولن تزل(٣).

تاسعًا: أنَّ دليلهم هذا بني على أنَّ اللَّه لم يخلق العالم، وإنما خلق جواهره وأعراضه، وعنها وجد، وهو يؤدي إلى القول بقدم العالم، كما هو قول الفلاسفة(٤).

عاشرًا: أنَّ حدوث الصفات بني على تماثل الأجسام، ولذا فهي محتاجة إلى مخصص، وهذا لا يدل إلا على أكثر من أنَّ الجسم لا يكون اختصاصه بالحير واجبًا، بل جائزًا، وإذا لزم ذلك في التحيز، فلا يلزم في سائر الصفات(٥).

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٩٨/١).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧٣/٣) (٧٢/٣).
(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١٤٢/١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٢١/١، ١٢٢).
(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٠٨/١).
(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧٦/٣).

الحادي عشر: أنَّ دعوى أنَّ هذه الطريقة هي الحجة التي ذكر اللَّه عن إبراهيم في قوله ـ سبحانه ـ عنه: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ يخطؤ من عدة طرق(١):

الطريقة الأولى: أنَّ الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب.

الطريقة الثانية: أنه لو استدل بحركة الشمس والقمر والكواكب، لاستدل بها من بدايتها ولم يؤخره إلى الغروب، لأنَّ حركتها كانت مِنَ البزوغ إلى الغروب.

الطريقة الثالثة: أنه لو دل قوله في الآية: ﴿هَٰذَا رَبِّيۖ﴾ على أنَّ المراد رب العالمين، لكانت دالة على نقيض قصدهم، وذلك أنَّ إبراهيم عليه السلام لو أراد بالكوكب والشمس والقمر أنها رب العالمين، للزم أنَّ إبراهيم عليه السلام لا يمانع في كون المتحرك هو رب العالمين، وهذا لا يقوله أحدًا مِنَ العقلاء، فضلًا عن أنْ يكون قائله إبراهيم عليه السلام، وذلك أنهم يجعلون الأفول الذي هو الحركة عندهم، دالة على الحدوث.

الطريقة الرابعة: أنه لم يكن قوم إبراهيم يعتقدون أنَّ الشمس، والقمر، والكواكب وغيرهم أربابًا، ولا قاله أحد مِنَ الأمم، بل كانوا يعبدونهم لينالون بذلك أغراضهم على حد ما حكى اللَّه عن المشركين بقوله: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فهم مشركون، ولم يكونوا جاحدين للصانع.

الطريقة الخامسة: أنَّ ما قالوه في معنى الأفوال لم يقل به أحد مِنَ السلف وأهل التفسير واللغة، بل هو مِنَ التفسيرات المبتدعة.

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٥٥ ـ ٣٥٦) (١/٣١١ ـ ٣١٤)، منهاج السنة النبوية ـ تحقيق د/ محمد رشاد سالم (١/٢٠١، ٢٠٢).

ثالثًا: دليل الإحكام والاتقان.

ويراد به عندهم: أنَّ ما في العالم مِنَ الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل، وهو بالتالي يدل على الذات دلالة الصفة على الموصوف[١]. ومِنَ الملحوظ أنَّ هذا الدليل معناه على ما تقدم من دليل الحدوث والإمكان، سواء كان في الذوات أو الصفات، فإنه لا بد من إثبات الحدوث والإمكان، ومن ثم الاستدلال بما فيه مِنَ الإحكام والإتقان، وعليه يعلم أنَّ هذا الدليل فيه ما في غيره مِنَ المناقشات والأخطاء؛ إذ هو راجع إليها، ومبني عليها، فيلحقه ما يلحقه، ويبطله ما يبطلها، وبذلك يكون ابن تيمية قد هدم أدلة المتكلمين من أصولها، وتلخص من ذلك أنَّ سبب ما أصابهم مِنَ الضلال: هو عدم اهتدائهم بالكتاب والسنة.

* * *

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨٦/٣، ٨٧).

الفصل الرابع

منهج ابن تيمية

في أثر توحيد الربوبية في الفكر العقدي



الفصل الرابع

منهج ابن تيمية
في أثر توحيد الربوبية في الفكر العقدي

❏ بين يدي الفصل

وبعد تلك الجولات مع ابن تيمية من خلال كلماته التي أوضح فيها الكثير مِنَ الحقائق حول توحيد الربوبية، ومواقف الطوائف المختلفة منه، وقد أتحفنا بما هو جيد ومفيد، فانتقل بنا من تقرير للحقائق إلى تحقيق لها، ومن ثم إلى مناقشات أمتعتنا متابعتها، فخاطب من خلالها عقولنا وأفكارنا، وصحح الكثير من مفاهيمنا واتجاهاتنا الفكرية، بانيًا ذلك على كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، وعمل السلف الصالح من بعده.

كان لا بد من أنْ نحاول من خلال هذه الكلمات التيمية أنْ نستشرق مدى أهمية هذا التوحيد وآثاره على عقائدنا، وما ينبثق عنها من أفكار ومذاهب سلبًا وإيجابًا، وهذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه من خلال تتبعنا لكلمات ابن تيمية في مختلف كتاباته حول هذا الموضوع، محررين لآرائه حولها، قارنين ذلك كله بما يناسبه مِنَ الأمثلة التوضيحية التي تبلور هذه الأفكار والآراء، وتجعلها في حكم المشاهدات والمحسوسات، حتى يمكن لكل ذي فكر صائب وعقيدة صحيحة أنْ يستبين من خلالها الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، ودرج عليه سلف الأمة، وأيدته الفطرة السليمة، والعقول المستقيمة، التي تحررت من قيود التقليد والتبعية العقدية والفكرية.

ويمكن إرجاع آثار توحيد الربوبية هذه إلى عدة أمور ضابطة لمجريات الكلام فيها وهي:.

أولًا: أثر توحيد الربوبية في الأمور الكونية (القضايا الكونية).
ثانيًا: أثره في الأمور الشرعية.
ثالثًا: أثره في الأفكار والتصورات والمعتقدات.
رابعًا: أثره في النفس الإنسانية.

* * *

أولًا: أثر توحيد الربوبية في الكونيات

إنَّ صفة الربوبية مِنَ الصفات التي تجلت آثارها في كل ناحية من نواحي الكون، وفي كل جهة من جهاته، فما فيه مِنَ الإتقان والإحكام، والتخصيص بالصفات، والتطور الحاصل في جميع الكائنات هو أثر من آثار ربوبيته ـ تَعَالَى ـ، ولذا فإنَّ القرآن الكريم مليء بالآيات الكونية التي تصف خلق اللَّه وكماله، وأطواره وأحواله، من ذلك قوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] الآيات، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢١-٢٢]، وقوله: ﴿هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يونس: ٥٦]، فاللَّه قد لفت الأنظار للبحث والتفتيش، والاعتبار بآثار ربوبيته مِنَ الإحياء والإماتة، والرزق وخلق السماوات والأرض والنبات، وإنزال المطر مِنَ السحب، وتعاقب الليل والنهار، وجريان السفن وغيرها كثير.

كل ذلك لا شك هو من آثار ربوبيته[1]، ومعرفة العبد بذلك يولد في نفسه واجب القيام بحق ربوبية الله، فلا يقصد في حوائجه غيره، ولا يتوكل على سواه، ولا يستعين إلا به، ولا يقصد في كشف الضر سوى خالقه ومولاه، وذلك نتيجة علمه بأنَّ المخلوقين لا يملكون له من ذلك

---

(١) انظر تلبيس الجهمية (١/١٨٠- ١٨٢).

شيئًا، فلا يخاف إلا هو، فتتولد في نفسه أخلاقٌ كريمة تتناسب وهذا الأثر مِنَ الشجاعة وقول الحق في الرخاء والشدة، والصبر على القضاء والقدر، وعدم الأسى على ما فات، ولا الحرص على الآتي؛ لعلمه أنَّ ما قضي له حصله، وهو لا ينافي تعاطي الأسباب المباحة؛ إذ من مقتضيات ربوبيته: وقوع الأشياء بأسبابها، بجعل اللَّه للأثر مؤثرًا، وإنْ كان هو بذاته ليس كذلك[1].

وقد أوضح ابن تيمية هذه المعاني بقوله: «**وإذا عرف العبد أنَّ اللَّه ربه وخالقه، وأنه مفتقر إليه، محتاج إليه، عرف العبودية المتعلقة بربوبية اللَّه، وهذا العبد يسأل ربه، ويتضرع إليه، ويتوكل عليه**»[2]، وبذلك يكون أثر توحيد الربوبية للكونيات راجع لأمرين:-

أولًا: نظر وتأمل يوصل إلى الكشف عن كثير من حقائق الوجود للاعتبار.

الثاني: عبوديات تقوم بالقلب نتيجة لهذا النظر والتأمل.

ثانيًا: أثر توحيد الربوبية في الشرعيات

ويمكن حصرها في عدة أمور هي:-

أولًا: عبادة اللَّه بامتثال المأمور، واجتناب المحظور، وذلك واضح مِنَ التلازم بين ربوبية اللَّه وعبادته، كما في قوله ـ سبحانه ـ حكاية عن خليله: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۗ﴾ [الأنعام: ٧٨-٨٠].

---

(١) انظر العبودية (١١٧، ١١٨).

(٢) العبودية (٤٨).

يقول ابن تيمية: [وكل من علق قلبه بالمخلوقين أنْ ينصروه أو يرزقوه، أو أنْ يهدوه؛ خضع قلبه لهم، وصار فيه مِنَ العبودية لهم بقدر ذلك].

وقال في موضع آخر: [وكلما قوي طمع العبد في فضل اللَّه ورحمته لقضاء حاجته، ودفع ضرورته، قويت عبوديته له، وحريته مما سواه، فكما أنَّ طمعه في المخلوق يوجب عبوديته له، فيأسه منه يوجب غنى قلبه عنه، فكذلك طمع العبد في ربه ورجاؤه له يوجب عبوديته له، وإعراض قلبه عن الطلب مِنَ الله، والرجاء له يوجب انصراف قلبه عن العبودية لله، لا سيما من كان يرجو المخلوق ولا يرجو الخالق، بحيث يكون قلبه معتمدًا إما على رئاسته وجنوده وأتباعه، وإما على أمواله وذخائره، وإما على ساداته وكبرائه، كمالكه، ومليكه، وشيخه، وممدوحه، وغيرهم ممن قد مات أو يموت، قال ـ تعَالَى ـ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٨]](1)، فأوضح لنا بأقواله هذا مدى التلازم الكبير بين عبادة اللَّه وربوبيته.

ثانيًا: القضاء على كثير من مظاهر الجاهلية، وسلوكياتها القادحة في الإيمان بربوبية اللَّه كالتطير وهو التشاؤم بالطيور، والأشخاص، والألوان، وادعاء قدرة آلهتهم المزعومة على النفع والضر، والصحة والمرض، كما قال ـ تعَالَى ـ: ﴿قَالَ طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٤٧]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

---

(١) العبودية (٩٤، ٩٥، ٩٦ وما بعدها).

وبذلك يعلم أنه ليس لأحد أنْ يعقد تلازمًا بين شيئين إلا بدليل شرعي أو عقلي صحيح؛ إذ مقارنة الشيء للشيء ليست دليلًا على أنه موجب لذلك الشيء أو ملازم له؛ لأنَّ وقوع الحوادث هو بإذن اللَّه الكوني القدري، سواء كان خيرًا أو شرًّا(١).

ثالثًا: إدراك ما في أفعاله ـ تَعَالَى ـ مِنَ الغايات الحميدة، والمقاصد الكريمة؛ إذ هي كلها دالة على الحمد والمدح، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:١]، فهو المحمود بكل لسان لما في أفعاله مِنَ الحكم العظيمة، ولما اتصف به من كمال الصفات وجمالها، ولذلك كان ـ سبحانه ـ مستحقًّا لمحبة عباده له، وعبادتهم إياه، وتألههم له دون سواه، ففعله شاهد من شواهد ربوبيته، وحكمته المرتبطة بأفعاله كذلك هي شاهد من شواهد ربوبيته، يقول ابن تيمية: [وهو محمود على كل ما يفعله، فإنه عليم حكيم رحيم، لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، وهو مستحق لمحبته وعبادته، وحمده على كل ما خلقه، فهو تسليم عبد عابد حامد](٢).

رابعًا: إثبات القدر السابق لخلقه ـ سبحانه ـ، فإنه من مقتضى الإيمان بربوبيته كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣]، يقول ابن تيمية تعليقًا على هذه الآية: [يتضمن قول اللَّه ـ تَعَالَى ـ أنه قدر ما سيكون للمخلوقات وهداها إليه، وعلم ما يحتاج إليه الناس والدواب مِنَ الرزق، فخلق ذلك الرزق وسواه، وخلق الحيوان وسواه، وهداه إلى ذلك الرزق وهدى غيره مِنَ الأحياء أنْ يسوق إليه ذلك الرزق، وخلق الأرض، وقدر حاجتها إلى المطر، وقدر السحاب وما يحمله مِنَ المطر، وخلق ملائكة

(١) انظر تيسير العزيز الحميد (٤٢٠ وما بعدها).
(٢) جواب أهل العلم والإيمان (٢٨).

وهداهم ليسوقوا ذلك السحاب إلى تلك الأرض، فيمطر المطر الذي قدره، وقدر ما ينبت بها مِنَ الرزق، وقدر حاجة العباد إلى ذلك الرزق، وهداهم إلى ذلك الرزق، وهدى من يسوق ذلك الرزق إليهم](١)، ومدلول هذا الكلام أنَّ اللَّه قدر هيئات المخلوقات وكيفياتها، وما به بقاؤها قبل خلقها.

خامسًا: إثبات الأسباب وعلاقتها بالمسببات، وأنَّ هذه الأسباب غير مؤثرة بذاتها، بل بإذن اللَّه الكوني القدري، فهو الذي ربط بينها بالروابط الكونية، وجعل موجب هذه الروابط وقوع المسببات حسب ما قدر وقضى. وقد وقف ابن تيمية من علاقة الأسباب بالمسببات موقفًا وسطًا، فجعل الاعتقاد بتأثيرها بذاتها شرك باللَّه ـ تَعَالَى ـ، وتركها بحيث يعتقد نفي علاقتها بالمسببات نقص في العقل، وأما الإعراض عنها عملًا فذلك قدح في الشرع؛ لأنَّ ما من شيء مشروع إلا وجعل له الشارع أسبابًا يتوصل بها إليه(٢)، ولذا فإنه بنى نظرته إلى الأسباب على ثلاث أمور:

أولًا: أنَّ السبب المعين لا يستقل بالمطلوب، بل لا بد من أسباب أخر، ولا بد من انتفاء الموانع، فإنْ حصلت وقع المطلوب بإذن اللَّه الكوني القدري.

ثانيًا: أنه لا يجوز أنْ يجعل الشيء سببًا إلا بعد العلم بكونه كذلك، وهذا لا يمكن علمه إلا بتعيين الشرع أو إقراره، فليس كل سبب أدعي يعتبر سببًا.

ثالثًا: أنَّ الأمور الشرعية لا يتخذ لها سببًا إلا سببًا جعله الشرع

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٥٨).

(٢) الواسطة بين الحق والخلق (٢٣)، انظر منهاج السنة النبوية (٩٢/٣) طبع دار الكتب العلمية.

كذلك، فإنَّ مبناها على التوفيق[١].

سادسًا: أنَّ الغلو في توحيد الربوبية بحيث يجعل هو التوحيد الواجب، يؤدي ذلك أنْ تشهد الحقيقة الكونية فقط، وعندئذ فلا يكون هناك فرق بين تقدم المؤمن والكافر، ولا البر والفاجر، ولا أولياء اللَّه ولا أعدائه؛ لأنه كما تقدم أنَّ توحيد الربوبية هو مقام الجمع بين المخلوقات، وأنَّ الفرق بينهم لا يتحقق إلا بالأمر والنهي، وهو متعلق الألوهية.

سابعًا: أنَّ الغلو في توحيد الربوبية مفضٍ إلى **جعل القدر حجة في باب المعصية**، والأمر ليس كذلك، فليس لأحد أنْ يحتج بالقدر على معاصيه، بل عليه التوبة والاستغفار، وإنما يحتج بالقدر في باب المصائب، فليس لأحد حجة على اللَّه كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فالحجة له ـ سبحانه ـ على سائر خلقه، حيث قطع المعاذير بإرسال الرسل وإنزال الكتب[٢].

ثامنًا: أنَّ الغلو في شهود خصائص الربوبية أدى إلى إيجاب الرضا بكل مقضي، وابن تيمية يقرر أنَّ ذلك خطأ؛ فليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد مِنَ السلف أنه يجب أو يستحب الرضا بكل مقضي[٣]، ومنشأ ذلك[٤] واللَّه أعلم هو الغلو في جانب القضاء والقدر، وذلك بشهود ذلك منفصلًا عن الأمر والنهي الذي هو مقتضى توحيد الألوهية.

تاسعًا: تغيير بعض المفاهيم الشرعية كالمعصية عند بعض الصوفية

---

(١) انظر الواسطة بين الحق والخلق (٣١).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/٣ـ ٥)، انظر الاستقامة (٢/٧٨، ٧٩).

(٣)، (٤) انظر الاستقامة (٢/٧٩).

مخالفة المشيئة، والطاعة موافقة المشيئة، والممكن ما وجب بغيره، ونحو ذلك(١).

ثالثًا: أثره في الأفكار والتصورات

ومن نتائج تعدد المفاهيم والتصورات حول توحيد الربوبية، انقسام الناس إلى طوائف متعددة، كل طائفة تدعي أنها على الحق، وأنَّ مسلكها هو الموصل إلى الله حقيقة، وهي كما يلي:-

أولًا: الفلاسفة الإلهيون:

والذي انتهى بهم تصورهم إلى القول بقدم العالم، بناء على أنَّ العالم ملازم للذات في الأزل والأبد، فهو صادر عن الرب ﷻ كصدور المعلول عن العلة، ومقارن له في الوجود أزلًا وأبدًا، وإنْ كانوا يقولون بأنَّ صورته محدثة بالحقيقة، لكنَّ جواهره قائمة أزلية(٢)، ومبنى ذلك كله القول بالجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، ويسمى حديثًا (بالذرة أو المفهوم الذري)، وقد وافق المتكلمون على هذا الأصل وبنوا عليه إثبات الصانع، بل إنَّ بعضهم صرَّح بأنَّ الإيمان بالله واليوم الآخر لا يحصل إلا باعتقاد ذلك(٣)، وابن تيمية يرى أن الفلاسفة بذلك كانوا مشركين بالله؛ حيث أثبتوا الخلق لغيره، ومن ثم عبدوه، بل وألفوا الكتب في ذلك، فهم بين [مشركون يوجبون الشرك ويوالون عليه ويعادون، وإما صابئون يسوغون الشرك، ويجوزون عبادة ما سوى الله، وكتبهم مشحونة بهذا](٤)، وكذلك المتكلمون باتباعهم الفلاسفة في كثير من آرائهم، فإنهم لم يعرفوا

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٩١، ٩٢).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٥١،١٥٣).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٢٨٠ وما بعدها).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٨، ٤٧٩).

مِنَ التوحيد إلا توحيد الأفعال الذي هو توحيد الربوبية، ومع ذلك فهم فيه مضطربون(١).

ثانيًا: القدرية:

الذين نفوا القدر السابق، وقالوا بأنَّ العباد خالقون لأفعالهم، فهم مشركون في الربوبية من هذه الجهة؛ إذ أثبتوا خالقًا غير اللَّه - سبحانه وتعالى -، وقد أوضح ابن تيمية الأمور المترتبة على إنكار القدر فقال: [فشهود القدر في الطاعات من أنفع الأمور للعبد، وغيبته عن ذلك من أضر الأمور، فإنه يكون قدريًّا منكرًا لنعمة اللَّه عليه بالإيمان والعمل الصالح، وإنْ لم يكن قدري الاعتقاد، كان قدري الحال، وذلك يورث العجب والكبر، ودعوى القوة والمنة بالعمل، واعتقاد استحقاق الجزاء على اللَّه به](٢)، وتجد عكس ذلك يحصل لمن غلا في القدر مِنَ الجبرية، فإنَّ شهودهم لأن اللَّه هو الفاعل، وأنَّ العباد لافعل لهم أصلًا، فإنه لا يرى لنفسه ذنبًا، فهو أسوء مِنَ القدري في العاقبة، وذاك أسوأ منه في البداية، وذلك كله مبني على شهود الربوبية(٣)، وبذا يعلم أنَّ الناس في شهود الربوبية أربعة أقسام(٤):-

الأول: من يشهد الحسنة من فعل الله، والسيئة من فعل نفسه.

الثاني: عكسه وهو من يشهد السيئة من فعل الله، والحسنة من فعل نفسه.

الثالث: من يشهد الاثنين من فعل ربه وهم القدرية نفاة القدر.

الرابع: من يشهد الاثنين من فعل نفسه وهم الجبرية.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٤٧٨، ٤٧٩).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٢٨٠ وما بعدها).

(٣)، (٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٢٢).

ثالثًا: الصوفية الذين فنوا في توحيد الربوبية، وهم ثلاثة أنواع[١]:

النوع الأول: من يفنون عن وجود السوى، وذلك لكثرة ذكرهم لله ومحبته، وضعف قلوبهم، فيغيبون بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وهذا حال كثير مِنَ السالكين، ولذا يحصل لبعضهم غيبوبة عند الذكر، وهذا الحال سببه قوة الوارد وضعف القلب عن تحمله، ولكنه ليس بكمال؛ إذ الكمال في حضور القلب عند الذكر، والتدبر عند قراءة القرآن، وهذه هي الحال التي كان عليها الرسول وأصحابه، فلم يكونوا يغيبون حال الذكر أو التلاوة ونحوها.

النوع الثاني: من غلب عليهم الوارد حتى جعلوا وجود اللَّه هو عين وجودهم، فوجود المحبوب عين وجود المحب، والمذكور عين وجود الذاكر ونحو ذلك، وهو الحلول والاتحاد.

النوع الثالث: من لم يفرق بين الحقيقة الشرعية والكونية، فجعل الصالح كالطالح، والفاسق كالمؤمن، ولم يفهم مِنَ التوحيد إلا شهود الحقيقة الكونية، يقول ابن تيمية: [ثم إنَّ طائفة ممن تكلم في تحقيق التوحيد على طريقة أهل التصوف ظن أنَّ توحيد الربوبية هو الغاية، والفناء فيه هو النهاية، وأنه إذا شهد ذلك سقط عنه استحسان الحسن واستقباح القبيح، فآل بهم الأمر إلى تعطيل الأمر والنهي، والوعد والوعيد، ولم يفرقوا بين مشيئته الشاملة لجميع المخلوقات، وبين محبته ورضاه المختص بالطاعات، وبين كلماته الكونيات][٢].

---

(١) انظر العبودية (١٤٥ـ ١٥٢)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٠٩)، انظر الفتاوى (٣٣٧/١٠، ٣٣٨)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٧٢/٢)، انظر مجموع الرسائل والمسائل (٨٢/١، ٨٣)، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٣ـ ٦٥)، انظر التدمرية (٧٨) مِنَ النفائس.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١)، انظر الفتاوى (١٥/١٤) (٤٠٣/٢).

رابعًا: المتكلمون مِنَ المعتزلة والأشاعرة:

الذين لم يفهموا من معنى الوحدانية إلا الوحدانية في الربوبية، وقد ترتب على تصورهم هذا إخراج توحيد الألوهية عن مسمى التوحيد، فلم يفهموا مِنَ التوحيد إلا ما أقرَّ به المشركون(١). يقول ابن تيمية: [وكثير مِنَ المتكلمين إنما يقرون بالوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية](٢)، ومن هذا المنطلق قالوا: إنَّ اللَّه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وأنه ثم وجود مشترك في خارج الذهن، ومنهم من جعل الوجود مقول بالاشتراك اللفظي. وقد بين ابن تيمية معالم هذه الطائفة فقال: [وآخرون توهموا أنه إذا قيل الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم من أنَّ الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك مِنَ الأقسام الموجودات، وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم أنْ يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أنَّ الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله نوع مِنَ الاشتباه، من هداه اللَّه فرق بين الأمور، وإنْ اشتركت من بعض الوجوه](٣)، فإنَّ الوجود يشترك فيه القديم والمحدث، ولكن عند التخصيص والإضافة، وتحديد النسبة يستقل كل موجود بما يستحقه، فيستقل الخالق بصفاته، والمخلوق بصفاته(٤).

---

(١) انظر النبوات (١٢١)، انظر الفتاوى (١٤/١٤).

(٢) الفتاوى (١٤/١٥).

(٣)، (٤) انظر التدمرية (٤٢، ٤٣) مِنَ النفائس.

رابعًا: أثر توحيد الربوبية في النفس الإنسانية

وبنظرة موضوعية فيما سبق ذكره يظهر لنا مدى الآثار السلبية والإيجابية التي يحققها موقف الإنسان من توحيد الربوبية في نفسه، ونقصد بالأمور النفسية الوجدانيات القلبية.

فإنَّ علم الإنسان بأنَّ اللَّه خالقه وموجده ومليكه يعقب في النفس الإنسانية ما يأتي:

أولاً: الخوف مِنَ اللَّه المقتضي لمراقبته ـ سبحانه ـ في السر والعلن، الأمر الذي يحيي في النفس ضميرها، الذي هو بمثابة الحارس الأمين عليها الذي يوقفها عن المحظور، ويدفعها إلى امتثال المأمور.

ثانيًا: التوكل على اللَّه المتضمن لتفويض أمر العبد إليه، بحيث يعتمد عليه ـ تَعَالَى ـ في جميع أموره ونواحي حياته، متخذًا الأسباب المشروعة في ذلك، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم: ١١].

ثالثًا: الصبر على المصائب التي تصيب العبد: لعلمه أنها منه ـ سبحانه ـ، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥،١٥٦]، فامتدح الصابرين على تفويضهم أمرهم لله، وصبرهم على المصيبة الواقعة عليهم، وإنْ كانت هذه المصائب قد تصيبنا بسبب ذنوبنا، كما قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾ [المائدة: ٤٩].

يقول ابن تيمية: [ولهذا كانت المصائب تكفر سيئات المؤمنين، وبالصبر

عليها ترتفع درجاتهم، وما أصابهم في الجهاد من مصائب بأيدي العدو فإنه يعظم أجرهم بالصبر](١).

وقد أوضح ابن القيم ـ رحمه الله ـ مدى علاقة الصبر على المصائب بتوحيد الربوبية، فقال: [أنْ يعلم أنَّ اللَّه يربي عبده على السراء والضراء، والنعمة والبلاء، فيستخرج منه عبوديته في جميع الأحوال.. وأما عبدالسراء والعافية الذي يعبد اللَّه على حرف، فإنْ أصابه خير اطمأن به، وإنْ أصابته فتنة انقلب على وجهه، فليس من عبيده الذين اختارهم لعبوديته، فلا ريب أنَّ الإيمان الذي يثبت على محل الابتلاء والعافية هو الإيمان النافع وقت الحاجة، وأما إيمان العافية فلا يكاد يصحب العبد ويبلغه منازل المؤمنين، إنما يصحبه إيمان يثبت على البلاء والعافية](٢).

رابعًا: الثقة بالله، فإيمان العبد بأنَّ له ربًّا مالكًا، وخالقًا، ومدبرًا يعطيه الثقة بربه، فلا يلجأ إلا إليه، ولا يعتمد على سواه، ولا يتوكل إلا على إياه، ولذا فهو يقدم مراضيه على رضا سواه، وأوامره ونواهيه علىأوامر غيره ونواهيه، بل إنه ليترك هوى نفسه ويقدم ما أراده اللَّه منه ربه، فإنَّ ذلك مقتضى شهوده لربوبيته، ولذا لا بد للعبد من مقامين:ـ

[أحدهما: فعل ما يحب اللَّه إذا كانت النفس تكرهه وتهرب منه.

الثاني: ترك ما يكرهه إذا كانت النفس تحبه وتهواه](٣).

خامسًا: محبة اللَّه التي تملأ نفس العبد وقلبه، لما يثيره شهود الربوبية من كمال إنعامه على عبده، وعظم منته عليه، وحاجته وعدم غناه إلا به، فابن تيمية يرى أنَّ جميع الأعمال الدينية مصدرها محبة الله، وذلك

---

(١) شذرات البلاتين (١٨٣) الحسنة والسيئة.

(٢) طريق الهجرتين (٣٩٢).

(٣) طريق الهجرتين (٤٢٧).

مقتضي لأنْ يخلص العبد لربه في العمل ويقسم المحبة إلى قسمين:

الأول: محبته لأجل إحسانه لعباده؛ إذ هو ـ سبحانه ـ المنعم المتفضل، فهو المنعم الحقيقي وإنْ جرت هذه النعم عليه بواسطة خلقه، فهو ميسر الوسائط، ومسبب الأسباب، وهذه المحبة ما هي إلا طريق للقسم الثاني، فإنها إذا لم توصل إليه دلت على أنَّ العبد لم يحب إلا نفسه في الحقيقة، وهذا حال من أحب من أجل الإحسان فقط، وهي محمودة وليست مذمومة، ولذا يقال لها محبة العوام، لأنهم لا يشهدون من ورائها إلا منفعتهم فقط.

الثاني: محبته ـ سبحانه ـ نفسه؛ لما له من صفات الكمال ونعوت الجلال، وهي متضمنة لحمده على كل حال في السراء والضراء، وكيف لا يحب العبد ربه وقد علم أنه خالقه ومدبره، ومالكه ومولاه، وهذه المحبة مقتضية لذل العبد واستكانته لربه، وأنسه به، والوحشة عن كل ما سواه أو مقرب إليه[1].

سادسًا: الأمن مِنَ المكروه، فإنَّ العبد إذا علم أنَّ كل شيء هو بيد الله، إذ ذلك مقتضى تدبيره وملكه أمن من كل مكروه، لعلمه أنه لا يجلب الخير إلا هو، ولا يمنع الشر إلا هو، فكانت حياته بهذا مستقرة، يحقق الخلافة المنوطة ببني آدم، وهو في أمن وطمأنينة، كيف لا وهو مؤمن بربه، مصدق بربوبيته وإلهيته، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وقد أوضح ابن القيم هذا الأثر بقوله: [وذلك أنَّ من تحقق بمعرفة الله، وأنَّ قضاءه لا مرد له البتة؛ أمِنَ من فوت نصيبه الذي قسمه اللَّه له، وأمِنَ

(١) انظر الفتاوى (١٠/٤٨، ٤٩، ٨٤، ٨٥).

أيضًا من نقصان ما كتبه اللَّه عليه وسطره في الكتاب المسطور، فيسظفر بروح الرضى أي: براحته، ولذته، ونعيمه؛ لأنَّ صاحب الرضى في راحة ولذة وسرور][١]، ويعتبر الأمن حاجة ضرورية للعبد؛ إذ تترتب عليه حياة العبد، فمن لم يأمن المكروه اضطرب حاله، وكثرت مخاوفه، وضعفت قدرته على عبادة ربه نتيجة لشغل قلبه بدفع مخاوفه، إذ هو لا يدري من أين يأتيه ما يفسد حياته، ويكدر حاله.

سابعًا: انكسار النفس، فإنَّ علم العبد بأنَّ اللَّه مالكه والمتصرف فيه يجعل نفسه منكسرة له، خاضعة لجلاله، معظمة لنفسه ـ تَعَالَى ـ، مظهرة لحاجتها له، وفقرها إليه، وينشأ انكسار نفس العبد لربه من أمرين:

الأمر الأول: معرفة العبد بربه.

الأمر الثاني: معرفته بنفسه.

فأما معرفته بربه فعلمه بأنه إلهه ومربيه، ومدبره ومالكه، وما يتبع ذلك من اتصافه بصفات الكمال والجمال، وأما معرفته بنفسه فهو شهوده بضعفه بين يدي الله، [فيرى نفسه مملوكة لله، ولا يرى نفسه مالكًا بوجه مِنَ الوجوه، ويرى أعماله مستحقة عليه بمقتضى كونه مملوكًا، عبدًا مستعملًا فيما يأمره به سيده، فنفسه مملوكة، وأعماله مستحقة بموجب العبودية][٢]، ويدل على ذلك قوله ـ سبحانه ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

ثامنًا: طاعة الكثير مِنَ الناس علماءهم ومشايخهم، وأمراءهم وملوكهم، فأحلوا ما أحلوا، وحرموا ما حرموا اعتقادًا منهم أنَّ ذلك لا علاقة له بالتوحيد، والحق أنَّ من لوازم التوحيد في الربوبية تقديم طاعة الله

---

(١) مدارج السالكين (٢/١٤٥).

(٢) طريق الهجرتين (١٢).

ورسوله على من سواهما، كما قال - سبحانه -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩].

وإنما وجب طاعة أولي الأمر بطاعتهم لله، ولذا فقد قدم اللَّه في الآية الآنفة الذكر طاعة اللَّه ورسوله على طاعة أولي الأمر، يقول ابن تيمية: [فمن جعل غير الرسول تجب طاعته في كل أمر يأمر به وينهى عنه، وإنْ خالف أمر اللَّه ورسوله فقد جعله ندًّا[١]، وهذا معنى[٢] قوله - سبحانه - في حق أهل الكتاب: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، فهم لم يصرفوا العبادة لهم، بل اتبعوهم في التحليل والتحريم معرضين عن أمر اللَّه ورسوله، ويسمى هذا النوع مِنَ الشرك شرك الطاعة[٣]، وهو أمر متعلق بانصياع النفس وانقيادها.

تاسعًا: الاستغناء باللَّه عما سواه مِنَ الخلق، فلا يسأل إلا الله؛ لعلمه أنه الذي بيده خزائن كل شيء، وتنقطع علائق النفس عما في أيدي الناس، فلا يستشرف إليه، فيتواطأ القلب واللسان على ذلك، وأما من تعلق قلبه بغير اللَّه المالك لنواصي العباد؛ فإنه يطلب سؤاله ممن لا يملك ولا ينفع، يقول ابن تيمية: [والاستعفاف أنْ لا يرجو أحدا فيستشرف إليه، والاستعفاف أنْ لا يسأل بلسانه أحدا][٤].

* * *

(١) انظر الفتاوى (١٠/٢٦٦، ٢٦٧).
(٢) الفتاوى (١٠/٢٥٩).
(٣) انظر الفتاوى (١٠/٢٦٦، ٢٦٧).
(٤) الفتاوى (١٠/٢٥٩).



الباب الرابع

منهج ابن تيمية في توحيد الألوهية

❑ ويشمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: في منهجه في إيضاح توحيد الألوهية.

الفصل الثاني: في القواعد الكبرى لتحقيق توحيد العبادة

الفصل الثالث: في مسلكه في إثباته.

الفصل الرابع: في نقده لبعض الشبهات التي أوردتها بعض الطوائف.

الفصل الخامس: أثر توحيد العبادة في فهم عقيدة التوحيد.

* * * * * *

الفصل الأول

منهج ابن تيمية
في إيضاح توحيد الألوهية



منهج ابن تيمية
في إيضاح توحيد الألوهية

ويمكننا أن نتعرض لمنهج ابن تيمية في إيضاح توحيد الألوهية في الخطوات التالية:

أولًا: التعريف بتوحيد الألوهية:

الألوهية لغة:

مصدر آله يأله بفتح اللام فهما ألوهية وألاهية وإلهانية، بمعنى عبد عبادة، ومنه لفظ الجلالة الله، وإله فعال بمعنى اسم المفعول مألوه أي معبود وكل من اتخذ معبودا أله عند متخذه، ونظيره إمام بمعنى مؤتم به(١) [فلما أدخلت عليه الألف واللام وحذفت الهمزة تخفيفا لكثرته في الكلام ولو كانتا عوضا منها لما اجتمعتا مع المعوض في قوله (الإِله) وقطعت الهمزة في النداء للزومها تفخيما لهذا الاسم](٢)، والياء في الألوهية ياء النسبة، والتاء تاؤها والألوهية صفة لله مشتقة من لفظ الجلالة (الله)(٣)، ويأتي من يأله بكسر اللام يأله بفتحها بمعنى تحير(٤) وهو لازم المعنى الأول:

المعنى الأول الألوهية في الكتاب والسنة:

لم يرد عين هذا اللفظ لا في الكتاب ولا في السنة، لكن ورد منه لفظ

---

(١)، (٢) انظر الصحاح (٦/ ٢٢٢٣) - باب الهاء فصل الألف - انظر مختار الصحاح طبعة مكتبة لبنان (٩)، انظر القاموس المحيط (٤/ ٢٨٢) - باب الهاء فصل الهمزة، انظر مقاييس اللغة (١/ ١٢٧) باب الهمزة واللام وما يثلثهما، لسان العرب (٢/ ١١٥).

(٣) بدائع الفوائد (١/٢٢).

(٤) انظر الصحاح (٦/ ٢٢٢٣) - باب الهاء فصل الألف - انظر مختار الصحاح طبعة مكتبة لبنان (٩)، انظر القاموس المحيط (٤/ ٢٨٢) - باب الهاء فصل الهمزة، انظر مقاييس اللغة (١/ ١٢٧) باب الهمزة واللام وما يثلثهما، لسان العرب (٢/ ١١٥).

الألهانية في السنة [وأصله من أله يأله إذا تحير][1] وهو مكسور اللام في (أله) بمعنى أن العبد إذا قوي تعظيمه لربه وإجلاله له كان همه مصروفا له دون ما سواه، وأنت ترى أن هذا المعنى هو من لوازم معنى لفظ الألوهية بمعنى العبادة.

ووجه: أن العبادة لا تحصل إلا عن تعظيم وإجلال للرب عز وجل لما له من صفات الكمال والجلال.

هذا وقد ورد الاسم المشتق منها وهو لفظ الجلالة «**الله**»، ولفظ الإله مقصودا به تعالى كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، إلا أن لفظ الله ورد على سبيل الاختصاص به تعالى، وأطلق عليه ـ جل شأنه ـ إطلاق الأعلام على مسماها حتى عرف بأنه علم الذات الألهية، ومن هنا كانت الأسماء الحسنى تقع صفات له وهو لا يقع صفة البتة[2]، قال سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]، وقال جل جلاله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر ٢٤].

وأما الإله: فهو يطلق عليه وعلى غيره؛ أما عليه فكما تقدم في بعض الآيات الآنفة الذكر، وأما على غيره فكما في قوله ـ جل جلاله ـ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية ٢٤]، فأطلق الإله على الهوى، وقال سبحانه حكاية عن السامري في أمر العجل ﴿هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨]، فأطلق على المعبودات الباطلة.

---

(١) انظر النهاية في غريب الحديث (١/ ٦٢)، انظر لسان العرب (٣/ ١١٥).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٣٢ وما بعدها)، التفسير القيم (٣١ وما بعدها)

وقد ادعى بعض أهل العلم اختصاص الإله به سبحانه، وجعل جميع الاستعمالات الأخري استعمالات مجازية، وقال إن استعمال الإِله على الحقيقة لا يكون إلا له سبحانه، لأنه المستحق للعبادة دون ما سواه[(١)]

قلت وهو أمر تأباه اللغة من جهة والشرع من جهة أخرى، وقد تبين لك آنفا معنى الإِله في اللغة وأنه لا يقتضي الاختصاص بالإِله الحق، وأما الشرع فهو واضح من الآيات السابقات، وعليه يتبين لك رجحان كون لفظ الإِله لا اختصاص له بالإِله الحق.

ويظهر من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يرى اختصاص لفظ الإله بالمعبود الحق حيث يقال: [والإِله هو المألوه الذي تألهه القلوب وكونه يستحق الإلهية مستلزما لصفات الكمال فلا يتسحق أن يكون معبودا محبوبا لذاته إلا هو]، وقد تبين لك أن هذا القول مرجوح مما سبق وتقدم.

❑ **مفهوم الألوهية عند ابن تيمية:ـ**

يرى ابن تيمية أن الألوهية هي عبادة اللّه وحده لا شريك له، ولذا فإن الإله معناه [المستحق للعبادة][(٢)]، فمن اعتقد أن اللّه رب كل شيء وخالقه، وعبد غيره فإنه مشرك متخذ من دون اللّه إلها، وهي أيضا تحقيق معنى شهادة أن لا إله إلا الله، وينعي على المتكلمين تفسيرهم الإِله بالرب والخالق والقادر على الخلق أو القدم، والألوهية هي الربوبية والخلق أو القدرة على الخلق أو القدم، وبذا يتضح أن مبنى المعنى في الألوهية على فهم مدلول لفظ الإِله وهو ما يوضحه ابن تيمية بقوله [فليست الإِلهية هي الخلق أو القدرة على الخلق أو القدم كما يفسرها هؤلاء المبتدعون في

(١) اشتقاق أسماء الله للزجاجي (٣٠)
(٢) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠)

التوحيد من أهل الكلام][1] ثم يقرن ذلك بما يبين حقيقة الأمر ويدل عليه فيقول [إذ المشركون الذين شهد اللّٰه ورسوله بأنهم مشركون من العرب وغيرهم لم يكونوا يشكون في أن اللّٰه خالق كل شيء وربه، فلو كان هذا هو توحيد الألهية لكانوا قائلين أنه لا إله إلا هو][2]

ويوضح ابن تيمية مفهوم الألوهية عن طريق بيان الفرق بين الإِله والرب من جهة المعنى فيقول [إذ الإِله هو الذي يؤله فيعبد محبة وإنابة وإجلالا وإكراما، والرب: هو الذي يربي عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها][3]، فإن الإِله مقتضاه العبادة، وأما الرب فإن مقتضاه القيام بحوائج العباد خلقا وهداية وإنعاما، كما أن الألوهية متعلقة بالأمر والنهي والمحبة والخوف والرجاء، والربوبية متعلقة بالتوكل والتفويض والتسليم، يقول ابن تيمية [فقوله ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة:٥] إشارة إلى عبادته بما تقتضيه إلهيته من المحبة والخوف والرجاء والأمر والنهي، يقول ابن تيمية فقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة:٥] إشارة إلى ما اقتضته الربوبية: من التوكل والتفويض والتسليم][4].

وبذا يتبين أن الألوهية والعبادة لفظان مترادفان من جهة المعنى وأن مادتهما مقتضية لإفراد المعبود الحق بجميع أصناف العبادة وأنواعها [فإن اللّٰه سبحانه هو المستحق للعبادة لذاته لأنه المألوه المعبود الذي تألهه القلوب وترغب إليه، وتفزع إليه عند الشدائد، وما سواه مفتقر مقهور بالعبودية فكيف يصلح أن يكون إلها][5].

---

(١)، (٢) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠)

(٣) الفتاوى الكبرى (١/ ٢٢)

(٤) الفتاوى (١/ ٨٩)

(٥) الفتاوى (١/ ٨٨)

❑ معنى توحيد الألوهية عند ابن تيمية:

بناء على ما تقدم من معنى الألوهية هي متعلق هذا النوع من التوحيد يتبين لنا أن توحيد الألوهية متضمن لإفراد اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ بالعبادة وذلك بإثبات وحدانيته في الألوهية، يقول ابن تيمية مُبَيِّنًا مدلول هذا التوحيد [فهذا التوحيد الذي في كتاب الله: هو توحيد الألوهية وهو أن لا تجعل معه ولا تدعو معه إلها غيره][(١)] ويؤيد رحمه اللَّه تقريره لمعنى توحيد الألوهية بآيات من الذكر الحكيم كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: ٣٩]، وقوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

ويوجه دلالة الآيات على معنى توحيد الألوهية بقوله [فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلها آخر. . ،وأيضا فنهيه أن يجعل معه أو يدعو معه إلها آخر لدليل على أن ذلك ممكن كما فعله المشركون الذين دعوا مع اللَّه آلهة أخرى. . فهذه النصوص تدل على أن معه أشياء ليست آلهة، ولا يجوز أن تجعل آلهة ولا تدعى آلهة][(٢)] ولا يشك عاقل أنه لا يمكن أن يكون أحدا إلها ما لم يكن خالقا موحدا مدبرا مالكا، وهو مقتضى توحيد الربوبية ومتصفا بصفات الكمال منزها عن كل ما يضاد هذه الحال؛ ولذا فإن ابن تيمية ينص على أن هذين النوعين من التوحيد ـ أعني الربوبية والأسماء والصفات ـ مما يتضمنهما توحيد الألوهية، فهما داخلان في معناه دخول الأجزاء تحت الكل، يقول رحمه اللَّه [بل إن القرآن قرر

---

(١)، (٢) الفتاوى (٢/ ٢٧٧)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٩٧).

توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية وقرره أكمل من ذلك](١)؛ لذا فلا يمكن أن يتحقق توحيد الألوهية على وجهة التمام والكمال إلا بتوحيد الربوبية والأسماء والصفات فإنه من مقتضاه، يقول ابن تيمية [فإثبات الألوهية يوجب إثبات الربوبية](٢) ويقول - رحمه الله - في موضع آخر [ولهذا إنما بعث الرسل يدعونهم إلى عبادة اللّٰه وحده لا شريك له الذي هو المقصود المستلزم للإفراد بالربوبية](٣).

وقصارى القول أن توحيد الألوهية لا يتحقق معناه إلا بأمرين:

الأمر الأول: عبادة اللّٰه وحده لا شريك له، يقول ابن تيمية: [وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة اللّٰه وحده، فمن عبد اللّٰه وحده لم يشرك به شيئا فقد وحده، ومن عبد من دونه شيئا فهو مشرك به ليس بموحد له الدين](٤).

الأمر الثاني: البراءة من الشرك وأهله وهو الذي دلت عليه سورة الكافرون كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾(٥) [الكافرون ١-٦]، وهو الذي أعلنه إبراهيم الخليل كما في قال سبحانه حكاية عنه: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ [الزخرف ٢٦، ٢٧] وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٤٤)
(٢) الفتاوى (٢/ ٣٧)
(٣) الفتاوى (١٤/ ١٤)
(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٨)
(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٤)

فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٧٥ ٧٦، ٧٧].

هذا وابن تيمية يقرر أن المتكلمين لم يعرفوا توحيد الألوهية، بل غاية علمهم هو العلم بالربوبية ولم يفرقوا بينهما، يقول ابن تيمية: [وهذه المعاني تدل على توحيد الربوبية، وعلى توحيد الألوهية وهو التوحيد الواجب الكامل الذي جاء به القرآن..، لكن المتكلمون إنما انتصبوا لإقامة المقاييس العقلية على توحيد الربوبية وهذا مما لم ينازع في أصله أحد من بني آدم، وإنما نازعوا في بعض تفاصيله](١)، والذي يظهر أن ما ذكره ابن تيمية عند المتأخرين، أما المتقدمين فكانوا يدركون معناه مما يدل على ذلك قول الباقلاني [يجب أن يعلم أن صانع العالم ـ جلت قدرته ـ واحد أحد، ومعنى ذلك أن ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد](٢).

❑ منهج القرآن في إيضاح توحيد الألوهية:-

ويمكن حصر منهج القرآن في ذلك في عدة أمور هي:(٣).

أولاً: تقريره بأنه دين الرسل كلهم كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

ثانيا: أنه مقصد خلق الخلق والحكمة الكبرى من وجودهم كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ثالثا: بيان تعاليه تعالى عن الشركاء والأولاد كما قال سبحانه: ﴿مَا

---

(١) الفتاوى (٢/ ٣٧، ٣٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠).

(٢)، (٣) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٤١ ـ ٤٤) (١٢١ ـ ١٢٦)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٩٧، ١٨٦)، الفتاوى (١/ ٦٥، ٦٩، ٧٠- ٩٣- ٩٧) (٢/ ٦)، النبوات (٢٥، ٢٦)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (٣٣)

ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون ٩١، ٩٢]، وقال سبحانه حكاية عن الجن ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣].

رابعًا: تعالى الله سبحانه عن السمي والند والتمثيل في ألوهيته، قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓۗ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، وقال جل شأنه: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

خامسًا: بيان أن جميع المعبودات هي دونه لا تماثله من جميع الوجوه، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١].

ويقول سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣٤﴾ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٤، ٣٥].

سادسًا: إيضاح ما اتصف به من صفات الكمال وانتفاؤها عمن سواه، وأنه سبحانه منزه عما يصفونه به مما يضاد كماله المقدس كما في قوله سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، فإنه سبحانه لما اتصف بصفات الكمال كان هو الإله الحق فلا يملك الشفاعة أحد غيره كما أنه هو المتصف بصفات الألوهية دون سواه، يقول ابن تيمية في تفسير آية ﴿قُل لَّوْ كَانَ

مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسراء: ٤٢]، أي وإن كانوا - كما يقولون - يشفعون عنده بغير إذنه ويقربونكم إليه بغير إذنه فهو الرب والإله دونهم وكانوا يبتغون إليه سبيلا بالعبادة له والتقرب إليه وهذا أصح القولين][1].

سابعًا: أن المشركين ما ادعوا في آلهتهم أنها تمانعه أو تغالبه، وإنما يلزم هذا الفرض على القول بأن هناك إله يخلق كخلقه وهذا ما لم يقولوا به، يقول سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون ٩١].

ثامنًا: النهي عما هو ذريعة للشرك كالغلو في الأنبياء والصالحين كما في قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ﴾ [النساء: ١٧١]، وأوضح هذا الغلو في قوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠، ٣١]، من هذا الغلو قصد الصلاة والدعاء والعبادة عند القبور والمشاهد ونحوها، يقول ابن تيمية [ومعلوم أن هذا إنما نهي عنه لأنه ذريعة إلى الشرك، وأراد أن تكون المساجد خالصة لله تعالى تبنى من أجل العبادة فقط، لا يشاركه في ذلك مخلوق، فإذا بني المسجد لأجل ميت كان حراما، فكذلك إذا كان لأثر آخر، فإن الشرك

---

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية (٤٣)

في الموضعين حاصل][1].

تاسعا: استدلاله بآياته المشهودة (العيانية الحسية) على ألوهيته سبحانه كالسموات والأرض وما بينهما كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقال سبحانه: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٣].

عاشرا: بيان قبح شرك المشركين، كما قال سبحانه حكاية عن يوسف: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [يوسف ٣٩، ٤٠]، ووجه دلالتها [أن كل من عبد شيئا من دون اللَّه إنما يعبد أسماء ما أنزل اللَّه بها من سلطان][2]، وقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١، ٢٢]، ووجه دلالتها [أن جميع الأموات لا يشعرون أيان يبعثون فلا يعلم بقيام الساعة إلا اللَّه عز وجل][3] وقال سبحانه: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]، ووجه دلالتها [أنهم لا يرضون أن يكون مملوك أحدهم شريك، وقد جعلوا مملوكي الرب شركاء له فجعلوا له ما لا يرضون لأنفسهم][4].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٩٧)، انظر الفتاوى (١/ ٦٥)

(٢)، (٣) الجواب الباهر (٣٥)

(٤) الجواب الباهر (٣٦)

فأبان قبيح الشرك من جهتين:

الأولى: كونه صادر منهم بلا حجة ولا برهان يوصله إلى العلم، فليس معهم إلا محض التحكم، واتباع الأهواء.

الثانية: أنهم جعلوا له شركاء من عبيده، وهم لا يرضون ذلك لأنفسهم، فكان حكمهم غير عادل إذ مقتضى العدل تنزلا أن يرضوا ما رضوه لربهم تنزلا، لكنهم عند أنفسهم أعلى شأنا وأكبر قدرا، فكان فعلهم مخالف لمقتضى العقول السليمة، والفطر المستقيم.

الحادي عشر: نفي الألوهية عما سواه سبحانه وإثباتها له وحده لا شريك له كما قال سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ١، ٢]، وقوله في آية الكرسي: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُعَذَّبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٣]، فنهى عن دعاء إلها آخر وترتب الثواب على دعائه، فيكون الثواب مترتب على دعاء اللّٰه فيكون مأمورا به فتثبت الألوهية لله وتنتفي عما سواه.

الثاني عشر: ذم الذين يدعون الملائكة والأنبياء وغيرهم كما قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورًا﴾ [الإسراء ٥٦، ٥٧].

الثالث عشر: إيضاح أن المشركين ليس لهم دليل عقلي ولا سمعي على شركهم، كما قال سبحانه: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤].

الرابع عشر: إبطال الشرك ومظاهره من أصلها، كما في قوله سبحانه: ﴿قَالَ طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [النمل ٤٩٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الخامس عشر: الأمر بأنواع العبادة ونصه على وجوب صرفها له سبحانه دون ما سواه، كما قال تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، وقوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [ال عمران: ١٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ﴾ [الزمر: ٥٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل ١٩، ٢٠] وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

السادس عشر: بين أن كل ما يعبد من دون الله لا يضر ولا ينفع، كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ

ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦].

السابع عشر: أوضح بيان عجز المعبودات من دونه سبحانه كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

الثامن عشر: فقد هذه المعبودات لصفات الألوهية، فلا يستحقونها كما قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢]، ووجه دلالتها أنه إذا لم يكن لهم ملك وليس أحد منهم معينا له ولا شريك فلا يستحقون الألوهية بل هو المستحق لها دون سواه(١).

التاسع عشر: أن من اتخذهم آلهة من دون الله فهو كافر، كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ﴾ [المائدة: ٧٢].

❑ منهج ابن تيمية في تقرير حقائق توحيد الألوهية:-

لم يخرج ابن تيمية في عرضه لحقائق هذا التوحيد عن مسلك القرآن في ذلك، لأن منهجه في الأصل مبني على ما توحي به دلالة الكتاب والسنة من دلالة سمعية أو عقلية، وعليه يمكننا القول بأن ابن تيمية قد سلك المنهج القرآني في إيضاح هذا التوحيد وشرحه وإبراز معالمه وعرض حقائقه، يقول ابن تيمية [والقرآن الكريم من أوله إلى آخره وجميع الكتب

(١) انظر الرد على الأخنائي (٦،٧)، اقتضاء الصراط المستقيم (٣٥٧)

والرسل إنما بعثوا بأن يعبد اللَّه وحده لا شريك له وأن لا يجعلوا مع اللَّه إلها آخر][١].

وقال في موضع آخر [واللَّه سبحانه وتعالى قد أرسل جميع رسله وأنزل جميع كتبه بأن لا يعبد إلا اللَّه وحده لا شريك له؛ لا يعبد معه ملك ولا نبي ولا صالح ولا تماثيلهم ولا قبورهم ولا شمس ولا قمر ولا كواكب ولا ما صنع من التماثيل لأجلهم ولا شيء من الأشياء][٢].

وقال في موضع ثالث [وتوحيد اللَّه وإخلاص الدين له في عبادته واستعانته في القرآن كثير جدا بل هو قلب الإيمان وأول الإسلام وآخره. . ويدخل في العبادة الخشية والإنابة والإسلام والتوبة، فالعبادة والاستعانة وما يدخل في ذلك من الدعاء والاستغاثة والخشية والرجاء والإنابة والتوكل والتوبة والاستغفار وكل هذا لله وحده لا شريك له، فالعبادة متعلقة بألوهيته، والاستعانة متعلقة بربوبيته، بل أكبر الكبائر الإشراك باللَّه وأن تجعل له ندا وهو خلقك، والشرك أن تجعل لغيره شركا أي نصيبا في عبادتك وتوكلك واستعانتك][٣].

وهكذا تجده رحمه اللَّه يتخذ تارة طريق الإجمال ببيان وجوب عبادته سبحانه وأخرى طريق التفصيل في النص على كل نوع من العبادة، وبيان وجه الشرك فيه ورده، وبيان أنه لا يجوز أن يصرف شيء من ذلك لغير اللَّه كالسجود والركوع والتسبيح والدعاء والقراءة ونحوها، سواء كانت فرضا أو نفلا[٤]، وينص على أن هذا التوحيد يتضمن توحيد الربوبية

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١/٥٥، ٥٦).

(٢) كتاب الرد على الأخنائي (٦).

(٣)، (٤) انظر الفتاوى (١/ ٧٠، ٧١-٧٤).

والأسماء والصفات[١].

❑ **وقد اتخذ في ذلك ثلاث مسالك**

المسلك الأول: مسلك البيان العام وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: طريقة إجمالية عامة.

الثاني: طريقة تفصيلية، وقد تقدم الكلام عليهما.

المسلك الثاني: بيان ما يضاد هذا التوحيد وهو الشرك فبين حدوده وفيما يكون وطرقه الموصلة إليه.

المسلك الثالث: الرد على الشبه العقلية والنقلية وبيان بطلانها.

فأما المسلك الأول ففيها سبق إيضاح جوانبه فيكفي عن الإعادة، وأما المسلك الثاني فهو الشرك، ومعناه عند ابن تيمية أن يجعل لغير الله حقا فيما هو من خصائصه سبحانه بحيث يدعي بأنه يماثله أو يقاربه فيها، وهو عند ابن تيمية نوعان:[٢]

النوع الأول: شرك في الألوهية، وذلك بأن تجعل لله ندا في عبادته، تدعوه وتتوكل عليه وتخشاه وتحبه سواء اعتقدت مساواته أم لا، أو مقاربته أم لا.

النوع الثاني: شرك في الربوبية؛ وذلك بأن تجعل لله شريكا في خصائص ربوبيته كالملك والتدبير والهداية والرزق والخلق ونحو ذلك، أو تجعله متصفا بصفات كماله وجلاله من سمعه سبحانه وبصره وكلامه

---

(١) انظر الصفدية (٢/٣٤٠)، انظر مجموعة شذرات البلاتين (١/ ٢٦٠)، انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٤٤)

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٩٠، ٣٩١)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٥٦، ٣٥٧)، انظر الاستقامة (١/ ٣٤٤)، انظر الفتاوى (١/ ٩١)، انظر الاستقامة (١/ ٣٤٤).

ونحو ذلك، وهذا النوع من الشرك لم يخالف في جملته أحد من بني آدم ولكن الخلاف وقع في بعض تفاصيله، وينص ابن تيمية على أن هذا النوع من الشرك لم يأخذ حيزا كبيرا من عناية القرآن لعدم وجود من يخالف فيه، وأن الشرك في الألوهية هو الشرك الذي وقعت فيه الخصومة بين الأنبياء وأممهم.

يقول ابن تيمية [وجماع الأمر أن الشرك نوعان:

شرك في ربوبيته بأن يجعل لغيره معه تدبير....

وشرك في الألوهية بأن يدعو غيره دعاء عبادة أو دعاء مسألة][(١)].

وهو ينص على أن الشرك هو أكبر الكبائر وأعظم ذنب عصي الله به، وأنه لا يغفره الله[(٢)] كما قال سبحانه :﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].

ويرجع ابن تيمية أكثر الشرك في بني آدم إلى سببين[(٣)]:-

الأول: تعظيم قبور الصالحين وتصور تماثيلهم لقصد التبرك، ويعتبر هذا السبب أول السببين ظهورا في بني آدم، ويصنف فيه شرك قوم نوح.

الثاني: عبادة الكواكب، وذلك بصنع طلاسم لهذه الكواكب وتحري الأوقات المناسبة لصنعة الطلسم، ويصنعونه من مادة تناسب كل كوكب بحسب ما اكتشفوا من طبيعته، فيتكلمون بما يدل على الشرك فتخاطبهم الشياطين وتقضي بعض حوائجهم ويسمونها روحانيات الكواكب - أي الشياطين - والمراد بالطلسم: هي الهياكل التي تبنى على هيئة تلك الكواكب وكيفياتها، ومن هذا النوع من الشرك شرك قوم إبراهيم

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٥٦، ٣٥٧)

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠)، انظر الفتاوى (١/ ٨٨، ٩١)

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٢٨٥، ٢٨٦)

والصابئة الذين كانوا يعبدون الكواكب والنجوم ويعتقدون تأثيرها في الحوادث الأرضية ويربطون بينها وبين الوقائع الكونية من الجدب والقحط والمطر والربيع والموت والحياة ونحو ذلك، ويقسم ابن تيمية الشرك في الألوهية إلى قسمين هما:(١)

أولا: الشرك الأكبر وهو أن يجعل مع اللَّه ندًّا في عبادته.

ثانيًا: الشرك الأصغر وهو الرياء.

وأخفى الشرك عنده، وهو ما لا يسلم منه أحد، ومثل له بشرك المحبة وشرك الخوف وشرك الرجاء، ويرى أن طريق التخلص منه يكون بإخلاص الدين لله ﷻ ولا يحصل ذلك إلا بعد الزهد، ولا زهد إلا بتقوى، والتقوى هي متابعة الأمر والنهي، أي تحقيق المتابعة لله ورسوله(٢)، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].

وابن تيمية بعد تحديده لمفهوم الشرك يقرن هذا الواقع النظري بالعملي عن طريق التعرض لأهم أنواع الشرك التي وقعت فيها أمة محمد ﷺ، وينقذها ويبين مدى ما عليه أهلها من المخالفة لتوحيد المرسلين، ومن أهم ما تعرض له من أنوع الشرك ما يلي:.

أولًا: الشرك في الشفاعة، ويفسره ابن تيمية بأنه اعتقاد أن الملائكة والأنبياء والشيوخ شفعاء لمعبودهم عند اللَّه ﷻ، كما يشفع الشفعاء إلى ملوك الدنيا، وسر قوله هذا هو أنهم قاسوا ربهم بغيره، فقالوا إن من أراد التقرب إلى عظيم من الملوك فلا ينبغي له أن يذهب إليه مباشرة بل لا بد

---

(١) انظر الفتاوى (١/ ٩١، ٩٣)، انظر الرد على المنطقيين (٢٩٢، ٢٩٣)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤١)، انظر الإيمان (٦٦)

(٢) انظر الفتاوى (١/ ٩٣، ٩٤)

من وسيط بينه وبينه من خاصة الملك حتى يرفع حاجته ويذكره عنده ليكون ذلك أرجى في قبول الملك لقضاء الحاجة وإجابة السؤال[١].

وابن تيمية يقرر أنهم بذلك قد وقعوا في محذورين:-

المحذور الأول: أنهم ضربوا لله الأمثال والله ليس كمثله شيء فلا يقاس بخلقه ولا يقاس الخلق عليه.

المحذور الثاني: أنهم لم يزيدوا على ما حكاه الله عن المشركين في قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

وهو يقرر أن هذا النوع هو الذي يقوله المشركون ويعدون حصوله، والله قد نفاه فلا يحصل ولا يكون كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي الشفاعة إلا بإذنه، وهو سبحانه لا يأذن إلا لأهل التوحيد[٢]، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣].

ثانيا: الشرك بإثبات الوسائط بين الله وخلقه، ومفهومه عند شيخ الإسلام هي إثبات وسائط بين الله والخلق في الخلق والتدبير والإحياء والإماتة وسماع الدعاء وإجابة الداعي ونحو ذلك[٣].

وابن تيمية يطلق على هذا النوع الوسائط الشركية، وينص على أنه ليس بين الله وخلقه وسائط في مثل ذلك، بل هو سبحانه [هو الذي يجيب دعوة المضطرين ويكشف الضر عن المضرورين ويغيث عباده

(١) انظر الرد على المنطقيين (٥٢٧)
(٢) انظر الرد على المنطقيين (٥٢٦، ٥٢٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٩)، انظر الصفدية (١/ ٢١٤)، انظر علم الحديث (٤٤٠)
(٣) كتاب مجموعة التوحيد (٧٠)

المستغيثين][(١)]، كما قال سبحانه: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ﴾ [فاطر: ٢]، وقال جل وعلا: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣].

ثالثا: الشرك بدعاء الأموات والاستغاثة بهم، وذلك بأن يطلب من هؤلاء الأموات [تفريج الكروب وتيسير الطلبات والنصر على الأعداء ورفع المصائب والبلاء وأمثال ذلك، مما لا يقدر عليه إلا رب الأرض والسماء][(٢)]. ومن ذرائع هذا الشرك تعظيم المشاهد والقبور وتسويتها بالمساجد[(٣)]، ومما يدل على بطلان هذا النوع من الشرك قوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ ٢٢، ٢٣]. وقد وجه ابن تيمية دلالة الآية على بطلانه بقوله [فإن المشرك الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه، إما أن يجعله مالكا أو شريكا أو ظهيرا أو شفيعا، وهكذا من طلب منه أمر من الأمور إما أن يكون مالكا مستقلا، وإما أن يكون شريكا فيه، وإما أن يكون عونا وظهيرا لرب الأمر، وإما أن يكون سائلا محضا وشافعا إلى رب الأمر، فإذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به][(٤)].

---

(١) الرد على المنطقيين (٥٣٧)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٧)

(٢)، (٣) الفتاوى (٤/ ٥١٩)

(٤) الرد على المنطقيين (٥٣٠)

والدعاء عند ابن تيمية قسمان[(١)]:

الأول: دعاء عبادة، وهو دعاء اللَّه عبادة وطاعة وامتثالًا للأمر[(٢)].

الثاني: دعاء مسألة [وهو طلب ما ينفع الداعي وطلب كشف الضر وجلب النفع][(٣)].

وهذان النوعان متلازمان إذ لا يدعى دعاء مسألة إلا من يملك النفع والضر، وهو لا يملكه إلا اللَّه المعبود الحق.

ويدل على هذا قوله سبحانه ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [يونس ١٨]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ [يونس: ١٠٦]. يقول ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ [لا يجوز لأحد أن يستغيث بأحد المشايخ الغائبين ولا الميتين. . بل كل هذا من الشرك الذي حرمه اللَّه ورسوله، وتحريمه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام][(٤)]، وفي هذا النص يشير ابن تيمية إلى أن دعاء الحي الغائب والاستغاثة به شرك باللَّه كدعاء الميت والاستغاثة به سواء بسواء، والفرق بين نوعي الدعاء هو أن دعاء المسألة تعلقاته تابعة لتوحيد الربوبية، وأما دعاء العبادة فتعلقاته بتوحيد الألوهية، وقد يجتمعان في دعاء تضمن المسألة وظهر فيه قصد التعبد، وذلك يكون بالنسبة للمؤمن الموحد، ويستقل دعاء المسألة بحصوله من المشرك والكافر[(٥)]، كما قال سبحانه: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا

---

(١)، (٢)، (٣) انظرالفتاوى (١٥/ ١٠، ١١) (١/ ٦٩)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٥٩)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤١١)، انظر القاعدة الجليلة في التوسل والوسيلة (١٤٩، ١٥٢)، انظر النبوات (١١٢)

(٤) القاعدة الجليلة في التوسل والوسيلة (١٥٤)

(٥) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣، ٤١٤)، انظر نظرية العقد (٣٠)

يَشۡعُرُونَ﴾ [المؤمنين: ٥٥،٥٦].

رابعًا: الشرك بالعكوف والمجاورة عند الأشجار والأحجار سواء كانت تمثال أو غير تمثال أو المجاورة عند قبر نبي أو غير نبي أو مقام لأحدهما، وقد قرر ابن تيمية أن ذلك ليس دينا لأحد من المسلمين، وإنما هو من جنس شرك المشركين الذي أخبر اللَّه عنه في كتابه(١)، كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُواْ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدۡ كُنتُمۡ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٥٤﴾ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا بِٱلۡحَقِّ أَمۡ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرٗا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٥١- ٥٨].

خامسًا: الشرك في الألفاظ، ويكون في كل لفظ أفهم إثبات شريك لله ـ سبحانه وتعالى ـ كمثل ما شاء اللَّه وشاء محمد، الموهم للتسوية بين المشيئتين والمماثلة بينهما، وكالحلف بغير اللَّه ونحوها، ويقرر رحمه اللَّه أن اللَّه لم يشرع من الألفاظ إلا ما تتضمن الدلالة على إخلاص العبادة لله ـ سبحانه ـ تحقيقا لقوله سبحانه: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، فإن النبي ﷺ إنما بعث بتحقيق التوحيد وتجريده من كل شائبة ونفي الشرك بكل وجه حتى في اللفظ(٢).

وبذلك يكون ابن تيمية قد سد جميع أبواب الشرك القولي والفعلي

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤١)

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٩)

والاعتقادي، وهذا هو مقتضى التوحيد الذي بعث اللَّه به رسله وأنزل به كتبه الذي هو ملة إبراهيم الخليل.

سادسًا: الشرك باتخاذ القبور مساجد ويعتبره ابن تيمية من أصول الشرك فيقول [فإن من أصول الشرك باللَّه اتخاذ القبور مساجد](١) وقال [فالذين يحجون إلى القبور من جنس الذين يحجون إلى الأوثان](٢).

سابعا: الشرك بالتسوية بين اللَّه وغيره في الحب والخوف والرجاء، يقول ابن تيمية [فمن يسوي بين الخالق والمخلوق في الحب له والخوف منه والرجاء له فهو مشرك](٣).

ثامنا: الشرك في الطاعة، وذلك بتقليد العلماء والعباد فيما يخالف ما أمر اللَّه به ورسوله، كما قال سبحانه: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾ [التوبة: ٣١].

فسرت بالطاعة في تحليل المحرم وتحريم الحلال(٤).

وبعد فقد حرص ابن تيمية كل الحرص على سلامة جناب التوحيد حتى ألف كتابا سماه اقتضاء الصراط المستقيم اهتم فيه بقضية مشابهة الكافرين والمشركين، وأورد فيه من الأدلة العقلية والنقلية، وناقش الشبهات حول هذا الموضوع حتى لم يدع لأحد مزيدا في هذا البحث مبينا أن مشابهتهم في الظاهر موجبة للمشابهة لهم في الباطن الذي هو الاعتقاد(٥)، كما أنه ألف في قضية زيارة القبور كتاب الجواب الباهر في

---

(١) انظر الرد على الأخنائي (٣٩)
(٢) انظر الرد على الأخنائي (٦٠، ٦١)
(٣) الجواب الباهر (٢٠، ٢١)
(٤) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٩)، انظر الإيمان (٦٧)
(٥) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥: ٥٧: ٦٤: ١٧٧) (٢١٦: ٢٢١)

زوار المقابر، بَيَّـنَ فيه ما يكفي ويفي في هذا الموضوع موضحا الزيارة الشرعية وضابطها والزيارة الشركية وضوابطها وحكم شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة[١].

* * *

(١) الجواب الباهر (٤٣ ـ ٤٦)

بيان الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية

وقد اعتنى ابن تيمية غاية العناية ببيان الفرق بين هذين التوحيدين لكثرة الخلط بينهما والغلط في معرفة مسماهما، وقد أوضح هذا الفرق من وجوه:-

أولا: تضمن توحيد الألوهية لتوحيد الربوبية،[١] وبيان ذلك أن يقال أن توحيد الألوهية جزءان، أحدهما: ما يتعلق بالعبادة، والثاني: يتعلق بالمعبود، ودلالته على أحدهما هو دلالة تضمنية؛ لأن التضمن وهو دلالة الشيء على جزء معناه أو مسماه، فتوحيد الربوبية جزء من مسمى توحيد الألوهية.

ثانيا: أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية[٢]، وبيان معناه أن توحيد الألوهية ليس جزء من توحيد الربوبية، ولا يتأدى مسماه إلا بالإتيان به فهو خارج عن معناه إلا أنه لازم من لوازمه، واللازم ما كان خارجا عن المعنى لكنه لا يتأدى إلا بوجوده، فتوحيد الربوبية لا يتأدى حقا ولا ينفع صاحبه إلا إذا أمن توحيد الألوهية.

ثالثًا: أن متعلق توحيد الربوبية هو الخلق والقدر والهداية والإعطاء والمنع وغيرها، وأما متعلق توحيد الألوهية فهي الشريعة؛ أوامرها ونواهيها[٣].

رابعًا: أن توحيد الربوبية علاقته بالآيات الكونية التي تثبت خلقه وإيجاده

(١) انظر منهاج السنة (٢/ ٦٨)

(٢) انظر الفتاوى (١٠/ ٢٨٤)

(٣) انظر الحسنة والسيئة من مجموع شذرات البلاتين (١/ ٢٦٠)

وتقديره، وتوحيد الألوهية علاقته بالآيات الدينية الشرعية التي تثبت أمره ونهيه ووعده[١].

خامسًا: أن توحيد الربوبية من قبيل الخبر الدائر بين النفي والإثبات والتصديق والتكذيب، والكلام في توحيد الألوهية من باب الطلب الدائر بين الإرادة والمحبة وبين الكفر والبغض[٢].

ومعناه أن توحيد الربوبية من قبيل خبر اللّٰه ورسوله، والمطلوب فيه التصديق بما فيه من أفعال اللّٰه وأوصافه وأسمائه، وأما توحيد الألوهية فهو من قبيل الطلب الذي يقصد به اقتضاء الفعل أو الترك؛ فالأول هو الأمر، والثاني هو النهي، وذلك الأمر والنهي راجع إلى ما يريده اللّٰه دينا وشرعا فيكون محبوبا لله مرضيا له سبحانه أو مبغوضا مسخوطا مكروها منه تعالى، فمقتضاه هو امتثال العبد للأمر واجتنابه للنهي، فالأول من الخبر الذي هو ضد الإنشاء، ولكل واحد منهما مقتضاه كما تقدم.

سادسا: أن توحيد الألوهية مما جرى فيه الخلاف بين الرسل وأممهم الكافرة وأما توحيد الربوبية فهو مما أقر به المشركون[٣].

سابعًا: أن من أقر بتوحيد الألوهية فلا بد أن يكون مقرا بتوحيد الربوبية قطعا، وأما من أقر بتوحيد الربوبية فلا يلزم أن يكون مقرا بتوحيد الألوهية، فليس كل من أقر بأن اللّٰه هو الخالق كان عابدا لله محبة وخوفا ورجاء[٤].

ثامنًا: أن تضمن توحيد الألوهية لتوحيد الربوبية، واستلزام الربوبية للألوهية

---

(١) انظر الفتاوى (١/ ٨٩)

(٢) انظر التدمرية من النفائس (٥، ٦)، جواهر العلم والإيمان (٦١)

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٤٥)

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٧)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠)

لا يمنع من إطلاق كل منهما على مضي الآخر عند الانفراد في النص، فإن الرب إذا انفرد يطلق عليه الإله[١] كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١-٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

تاسعًا: أن توحيد الألوهية مقصود بذاته، فهو مراد إرادة الغايات، وتوحيد الربوبية مقصود لغيره فهو مطلوب طلب البدايات والوسائل، فكل منهما مستلزم للآخر لأن توحيد الربوبية وسيلة الوصول إلى توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية هو الغاية فهو مستلزم للبداية والوسيلة[٢].

عاشرًا: [إثبات الألوهية يوجب إثبات الربوبية ونفي الربوبية يوجب نفي الألوهية] كما تقدم من أن الربوبية هي البداية والألوهية هي الغاية[٣].

❑ ما يطلق من الأسماء على توحيد الألوهية

وقد أطلق ابن تيمية على هذا التوحيد عدة أسماء هي[٤]:-

أولًا: توحيد العبادة، لأنها متعلقه وموضوعه.

ثانيًا: توحيد الألوهية، والألوهية كما تقدم هي العبادة فرجع إلى المعنى الأول.

ثالثًا: توحيد القصد والطلب، وقد لحظ فيه تعلقه بنية العبد وقصده وهو إرادته العمل لوجه الله تعالى، وقد يعبر عنه بتوحيد النية والقصد، أو

(١) انظر الفتاوى (١٠/ ٢٨٤)

(٢)، (٣) انظر الفتاوى (٢/ ٣٧) (٢/ ٤٣٣) (١٤/ ١٤)

(٤) انظر التدمرية من النفائس (٥/ ٥٨)، انظر الفتاوى (٢/ ٢٧٧)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٩١)، مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٤)، انظر منهاج السنة (٢/ ٦٨)، انظر الإستقامة (٢/ ٣١)

الإرادة والطلب، وكلها ترجع إلى معنى واحد.

رابعًا: توحيد الشرع والقدر لتعلقه بالأمر والنهي والإرادة الشرعية المقتضية لما يحبه ويرضاه، ووقع ذلك من المؤمن وفق إرادة اللَّه الكونية القدرية المقتضية لخلق الفعل من العبد وإرادته الدينية الشرعية المقتضية لما يحبه ويرضاه.

خامسًا: التوحيد القولي الاعتقادي لتعلقه باعتقاد القلب وقول اللسان، وهو قوله لا إله إلا الله.

سادسًا: توحيد العمل والقصد(١)، لتعلقه بالعمل كالصلاة والصيام والحج والزكاة والدعاء والاستغاثة ونحوها، ولتعلقه بالقصد وهو النية وهي أن يقصد الفعل على وجه الإخلاص لله رب العالمين.

وبالنظر في هذه الأسماء يعلم أنها ترجع على تحقيق بعض جوانب هذا التوحيد، وأنها تعبر عن أصل من أصوله، وأساس من أسسه، فهي بذلك متفقة في الدلالة على أصل هذا التوحيد وهو العبادة والألوهية، وكون هذين الأمرين لله وحده لا شريك له، وبذا يعلم أن التعدد في أسماء هذا التوحيد لا يلزم منه محذور البتة للاتفاق بينها في المسمى الواحد.

* * *

(١) انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٠٦)



الفصل الثاني

القواعد الكبرى
لتحقيق توحيد العبادة



القواعد الكبرى لتحقيق توحيد العبادة

نقصد بالقواعد، تلك القوانين العامة الكلية المنطقية على جزئياتها.

وباستقرائنا لكلام ابن تيمية - رحمه الله - من خلال كتبه، ظهر لي أنه قد وضع عدة قوانين كلية يمكن أن تكون منطلقا لوجود قواعد تضبط عن طريقها جزئيات توحيد العبادة المشاهدة، ويعرف حكمها من جهة موافقتها لما جاء به الرسول ﷺ، أو مخالفته، وليس مرادنا من محاولة استفادتها من كلامه مجرد ضبط الفروع، كما هو حاصل في علم الفروع - الفقه الأصغر - لأن ذلك وإن كان مفيدا إلا أن المقصد الآخر أولى بالاهتمام، بل هو المقصد الأسنى مما جاء به الرسول ﷺ علما وعملا، ومن أهم هذه القواعد ما يلي:-

«القاعدة الأولى»

[أن الرسل كلهم أمروا بالتوحيد بعبادة الله وحده لا شريك له ونهوا عن عبادة شيء من المخلوقات سواه، أو اتخاذه إلها](١)، ومما يدل على هذا الأصل قوله - جل شأنه -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل:٣٦]، و قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

---

(١) نقض المنطق (١٧٣)، انظر الفتاوى (٢/١)، انظر نظرية العقد (٤)، انظر من هدي المدرسة السلفية (١٣٨).

وقد حكى الله عن رسله أنهم أمروا الناس بعبادة الله[١]، فقال سبحانه عن رسله نوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ١٣ وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا﴾ [الكهف: ١٣، ١٤].

وقال عن خليله إبراهيم: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ ٢٦ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ ٢٧ وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦- ٢٨]. وقال عنه أيضًا: ﴿قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذۡ قَالُواْ لِقَوۡمِهِمۡ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ وَمِمَّا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرۡنَا بِكُمۡ وَبَدَا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةُ وَٱلۡبَغۡضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقال سبحانه: ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥].

والمراد بعبادته تعالى هو طاعته في كل زمان ومكان بطاعة رسله عليهم السلام، فلا يكون عابدا لله إلا بها كما قال سبحانه ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١][٢]، وهو ينص على أن هذه العبادة قطب القرآن وسائر الكتب المنزلة[٣].

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٦٢)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٣٥)
(٢) انظر الجواب الصحيح (١/ ١٢)، انظر نظرية العقد ص (٧)، انظر الصفدية (٢/ ٢٤١)
(٣) انظر الجواب الصحيح (٢/ ٧٩)

«القاعدة الثانية»

[عبادة اللَّه تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة اللَّه وحده لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته، والعبودية له][(١)]، ومما يدل عليها قوله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فجعل من اتخذ من دون اللَّه من يحبه كحب اللَّه متخذا له نِدًّا من دونه، فعبادته سبحانه لا بد فيها من أمرين:-[(٢)]

الأمر الأول: محبة اللَّه المقتضية لامتثال المأمور واجتناب المحظور، كما قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

الأمر الثاني: الذل والخضوع للمعبود سبحانه، ووجه ذلك [أن الإنسان له إرادة دائما، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه، فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته، فمن لم يكن اللَّه معبوده ومنتهى حبه وإرداته - بل استكبر عن ذلك - فلا بد أن يكون له مراد محبوب، يستعبده غير اللَّه فيكون عبدا لذلك المراد المحبوب، إما المال، وإما الجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذه إلهًا من دون اللَّه كالشمس والقمر والكواكب، والأوثان، وقبور الصالحين، أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أربابا، أو غير ذلك مما عبد من دون الله، وإذا كان عبدا لغير اللَّه يكون مستكبرا، وكل مستكبر فهو مشرك][(٣)].

وبناء عليه فإن من خضع لإنسان مع بغضه له لم يكن عابدا له، كمن يخضع لمن يقهره بسلطانه وقوته مع أنه لا يحبه كالسلطان الظالم، أو

---

(١) الرد على المنطقيين (١٤٥)

(٢) انظر الفتاوى (١٥/ ١٦٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٦٢)

(٣) العبودية (١١٢)، انظر الفتاوى (٢٠/ ٨،٧)

قطاع الطريق ونحو ذلك، ومن أحبه ولم يخضع له لم يكن كذلك عابدا له، كمحبة العبد لأولاده وزوجه، فالخضوع التام والمحبة التامة لا تكون إلا لله وحده[١]، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٥].

والإنسان لا يحب إلا من يعرفه فاقتضت محبته معرفته، وغاية المحبة هي العبادة له وحده لا شريك له، لذا يقال لمن بلغ منتهى المحبة: المتيم، بمعنى المعبد لمحبوبه، ومنه قيل: تيم اللّٰه أي عبد الله، فصارت بذلك العبادة متضمنة للحب والذل،[٢] أو على حد قول ابن تيمية [غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة له][٣].

«القاعدة الثالثة»

إن أصل التوحيد وأساسه شهادة أن لا إله إلا الله[٤]، وذلك لتضمنها توحيد العبادة كله مع وجازة اللفظ وجمع المعنى فإن هذه الشهادة دالة على الإخبار والبيان والإعلام بأن ما سوى اللّٰه ليس إله فلا يعبد، وأنه سبحانه هو المستحق للعبادة دون سواه[٥] [وهذا يتضمن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة ما سواه، فإن النفي والإثبات في مثل هذا يتضمن الأمر والنهي][٦].

---

(١) انظر العبودية (٤٤)

(٢)، (٣) انظر العبودية (٤٤)

(٤) انظر العبودية (٥١)

(٥)، (٦) انظر الفتاوى (١٤/ ١٧٠، ١٧١).

فهي الكلمة المعبرة عن توحيد الألوهية ولذا فإن ابن تيمية يطلق عليها لفظ [عنوان التوحيد][(١)] لأن العنوان يعبر عما تحته مع وجازة لفظه وجمع معناه، كما قال سبحانه: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقال سبحانه: ﴿أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل:٢]، وقال جل جلاله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فشهد لنفسه بالوحدانينة في الألهية وألزم عباده بالعمل بموجبها واعتقاد مضمونها[(٢)]، ولذا كانت هي أول ما يجب على العبد العلم به واعتقاد معناه[(٣)].

«القاعدة الرابعة»

[إن اللَّه خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه ومحبته والإخلاص له][(٤)].

ودليل هذا الأصل قوله جل وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فالحكمة من خلق الجن والإنس هي عبادة اللَّه وحده لا شريك له، وإذا كانت هذه علة خلق الخلق فلا بد من تحقيقها في هذا الكون. لذا فقد شرع اللَّه لجميع أنبيائه ورسله تبليغها، فقال سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ۚ كَبُرَ

(١) انظر العبودية (٥١).
(٢) انظر الفتاوى (١٤/ ١٧٠، ١٧١).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٢)، انظر الفتاوى (٢٠/ ٤٥٦) (٢/ ٢٣)
(٤) الفتاوى (١/ ٢٣)

عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]، [فأمر الرسل بإقامة الدين وأن لا يتفرقوا فيه][١]، وهو توحيده سبحانه بعبادته وحده لا شريك له، وأصول هذه العبادة هي:

أولًا: معرفته سبحانه معرفة تامة تتضمن الإيمان به ربوبية وألوهية وأسماء وصفات.

ثانيًا: الإنابة إليه كما قال تعالى ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤]، وهي الرجوع إليه في جميع حوائج العبد، في كل زمان ومكان في السراء و الضراء والشدة والرخاء.

ثالثًا: محبته المتضمنة لتقديم طاعته وطاعة رسوله على ما سواه.

رابعًا: الإخلاص له بتخليص أعمال العبد الظاهرة والباطنة من شوائب الشرك به سبحانه، وهذا مقتضى الإسلام.

«القاعدة الخامسة»

[العبادة اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة][٢].

ودليلها قوله سبحانه ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

والأقوال كقول لا إله إلا اللَّه محمدًا رسول الله، والحمد لله، وسبحان الله، لا حول ولا قوة إلا بالله.

والأعمال وهي أفعال العبد الإرادية وهي نوعان:.

(١) انظر التدمرية من النفائس (٥٩)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٦٧ - ٦٩)

(٢) العبودية (٣٨)

ظاهرة: كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام ونحوها.

والباطنة: كالمحبة، والخوف، والرجاء، والخشية، والتوكل، ونحوها، ويراد بها كل خلق باطن(١).

ومقصود ذلك كله أن يكون الدين لله سبحانه، فلا يصرف أي نوع من العبادات القولية والفعلية الظاهرة والباطنة لغير الله ـ تعالى ـ، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال سبحانه: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢].

يقول ابن تيمية [فالعمل الصالح هو الإحسان، وهو فعل الحسنات، والحسنات هي ما أحبه الله ورسوله، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب](٢).

«القاعدة السادسة»

إن معنى لفظ الإله [هو من يألهه القلب بكمال الحب والتعظيم والإجلال والإكرام والخوف والرجاء، ونحو ذلك](٣).

ونصه ـ رحمه الله ـ على معنى لفظ الإله لمقصدين:

(١) انظر العبودية (٣٨).
(٢) انظر العبودية (٧٥).
(٣) انظر العبودية (٥١)، انظر اقتضاء الصراط (٤٦١)

الأول: لأن فهم توحيد الألوهية «العبادة» يترتب على فهم معنى هذا اللفظ كما أنه الأصل الذي اشتق منه لفظ الجلالة «الله».

الثاني: تحرير الحق وتحقيقه في معنى هذا اللفظ حتى لا يقع الغلط فيه كما وقع ذلك للمتكلمين، الذين جعلوا معنى الإِله القادر على الاختراع والإِبداع والخلق والإِيجاد، والذي ترتب على وقوعه الخلط بين معنى توحيد الألوهية والربوبية ومن ثم عدم تحقيق توحيد العبادة ـ الألوهية ـ الذي هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل.

يقول ابن تيمية رحمه الله [وليس المراد بالإِله هو القادر على الاختراع، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإِلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا الله. . بل الإِله الحق هو الذي يستحق أن يعبد فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى (اله)[1]، فانظر كيف حصل الغلط في فهم الشهادة بناء على الغلط في فهم مدلول لفظ الإِله ومقصوده بهذا المعنى للإله أنه الذي يذل القلب له، ويخضع عبودية له، لأن حب الرب سبحانه قد ملأ قلب عبده، لما له من العظمة المستلزمة؛ لاتصافه بصفات كماله ونعوت جلاله، فحب العبد لربه من جهتين:

أولًا: من جهة ما اتصف به من الكمال، وهو راجع إلى ذاته لأن صفاته سبحانه ليست أمرا أجنبيا عنه، بل لا تعقل ذاته سبحانه إلا بصفاته، وإن كنا نفهم من هذه الصفات قدرا لا يمكن أن نفهمه من ذاته ووجوده وماهيته، وهذا هو الحب الذاتي فليس هناك محبوب لذاته غيره سبحانه وتعالى، وأما غيره فهو يحب لأمور أخرى وعلل كثيرة.

---

(١) التدمرية من النفائس (٦٦، ٦٧)

ثانيا: يحب لكمال إنعامه وإحسانه على خلقه[١]، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل: ١٨].

يقول ابن القيم: [فهذه محبة تنشأ من مطالعة المنن والإحسان ورؤية النعم والآلاء، وكلما سافر القلب فيها ازدادت محبته وتأكدت، ولا نهاية لها فيقف سفر القلب عندها، بل كلما ازداد فيها نظرا ازداد فيها اعتبارا وعجزا عن ضبط القليل منها، فيستدل بما عرفه على ما لم يعرفه، والله - سبحانه وتعالى - دعا عباده إليه من هذا الباب حتى إذا دخلوا منه دعوا من الباب الآخر، وهو باب الأسماء والصفات الذي إنما يدخل منه إليه خواص عباده وأوليائه][٢]، وهذا يوجب أنه عبده بالحب أن يعبده بالخوف والرجاء كما قال سبحانه: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال جل شأنه: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وقال سبحانه: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١١]، وهكذا الحال في جميع أنواع العبادة.

«القاعدة السابعة»

إن المشركين الذين بعث لهم الرسول ﷺ، كانوا مقرين بتوحيد الربوبية مخالفين في توحيد العبادة «الألوهية»، ومع ذلك لم يخرجهم عن الكفر إلى الإيمان، وقد كرر ابن تيمية هذا الأصل كثيرًا جدًّا حتى لا يكاد يتكلم عن توحيد العبادة إلا ويتعرض إليه[٣] وذلك لأمرين:.

(١) طريق الهجرتين (٤٤٧ - ٤٥٩)

(٢) طريق الهجرتين (٤٥١)

(٣) انظر الفتاوى (١/ ٩١)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠)، مجموعة التوحيد (١٣)، انظر الرد على الأخنائي (٣٩)

الأول: اشتباه أمر الألوهية «العبادة» بالربوبية على كثير من الناس.

الثاني: بيان أن توحيد الربوبية لا ينفع صاحبه ما لم يؤمن بالألوهية فهما وعملا.

يقول ابن تيمية ـ رحمه اللَّه ـ [إذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار ـ أهل الإثبات للقدر ـ المنتسبون إلى السنة إنما هو توحيد الربوبية، وأن اللَّه رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون، وكذلك طوائف من أهل التصوف، والمنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وأن تشهد أن اللَّه رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف عندهم بموجوده عن وجوده وبمشهوده عن شهوده وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها][(١)].

فانظر كيف بلغت نتائج عدم إدراك هذه الحقيقة من قبل من ينتسب إلى الإسلام من الوقوع فيما وقع فيه المشركون، واعتباره هو التوحيد الذي أراده اللَّه ورسوله.

وأدلة إقرار المشركين بتوحيد الربوبية كثيرة منثورة في كتاب اللَّه ومن ذلك:ـ

قوله سبحانه: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١].

وقوله جل شأنه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله جل وعلا: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ

(١) التدمرية من النفائس (٦٧)

لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩].

وقوله تقدس اسمه: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون ٨٤، ٨٥].

وقوله: ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون ٨٨، ٨٩].

هذا وإن الكفار قد علموا مدلول توحيد الألوهية، فقال سبحانه حكاية عنهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، وهذا منهم رد على ما فهموه من دعوة الرسول ﷺ لهم إلى عبادة إله واحد، وهم أهل اللسان العربي، فلو لم يفهموا ذلك لما ردوا بمثل هذا الرد[١]، ومن ذلك حكاية الله لقولهم في كتابه: ﴿أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٠]، ومنه قوله سبحانه نهيا لهم: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

«القاعدة الثامنة»

أن المشركين دعوا أصنامهم وأوثانهم وأنبياءهم وصالحيهم؛ لاعتقادهم أنهم يقربونهم إلى الله ويشفعون لهم عنده[٢].

ودليل ذلك قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر:٣]، وقال سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى

(١) تطهير الاعتقاد من الجامع الفريد (٤٩٨، ٤٩٩)، انظر مجموعة التوحيد (١٣)
(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٢ - ٤٤٣)، انظر مجموعة التوحيد (١٣)

ٱلْأَرْضِۚ﴾ [يونس: ١٨].

وقد نفى الله هاتين الشبهتين:-

أولا: دعوى أنهم يقربونهم إلى الله، بقوله - جل شأنه -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فلم يجعل بينه وبين عبده واسطة في إجابة الدعاء.

ثانيا: دعوى الشفاعة لما يعبدون بقوله سبحانه: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ﴾ [الزمر: ٤٤]، وقال في آية آخرى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤].

يقول ابن تيمية - رحمه الله - [فهو الذي يأذن في الشفاعة وهو الذي يقبلها، فالجميع منه وحده](١)، وقال عن المشركين [وكانوا يتخذون آلهتهم وسائط تقربهم إلى الله زلفى وتشفع لهم](٢).

«القاعدة التاسعة»

[العبادة لها أصلان:-

أحدهما: أن لا يعبد إلا الله.

الثاني: أن لا يعبد إلا بما شرعه، لا يعبد بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع](٣).

ففي هذه القاعدة بنى ابن تيمية العبادة على أساسين يتحقق بوجودهما

---

(١) علم الحديث (٤٤٠)

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٢)

(٣) العبودية (٧٤)، انظر اقتضاد الصراط (٢٦٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ١٦)

مفهوم العبادة، ومن ثم مفهوم توحيد العبادة وهما:

أولا: أن لا يصرف أي نوع من أنواع العبادة لغير اللَّه تعالى، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وهذا متضمن لتخليص عبادته سبحانه من كل نوع من أنواع الشرك؛ أكبر، وأصغر، وخفي.

الثاني: أن يعبد اللَّه بما أمر به ونهى عنه فيمتثل المأمور، ويجتنب المحظور فلا يعبده بالبدع والمحدثات ولا يتبع شهوات نفسه ونوازع طبعه، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فيحقق بذلك طاعة اللَّه ورسوله فيقدم مرادهما على مراد نفسه وأغراض شخصه، وابن تيمية إذ يحقق هذا الأصل ينص على أن اللَّه لا يعبد إلا بالواجبات والمستحبات أو المباحات مع النية الصالحة دون المحرمات والمكروهات والمباحات وهذا مبين في كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، يقول ابن تيمية: [وقد بين لنا ما نعبد اللَّه به ونهانا عن محدثات الأمور وأخبر أنها ضلالة][1]، قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة ١١٢]، وقال: [بل لا يكون لله إلا ما جمع الوصفين: أن يكون لله وأن يكون موافقا لمحبة اللَّه ورسوله وهو الواجب والمستحب][2]، وقال: [فإن اللَّه لا

(١) العبودية (١٧١)

(٢) العبودية (١٣٦)

يعبد إلا بما هو واجب ومستحب][1].

«القاعدة العاشرة»

[إن الشهادة لله بأنه لا إله إلا هو متضمن إخلاص الألوهية له فلا يجوز أن يتأله القلب غيره لا بحب ولا خوف ولا رجاء ولا إجلال ولا إكبار ولا رغبة ولا رهبة، بل لابد أن يكون الدين كله لله، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغيره كان ذلك من الشرك بحسب ذلك][2].

يقرر ابن تيمية في هذا الأصل عدة أمور هي:

أولا: أن الشهادة تتضمن ذل القلب وخضوعه التام لله رب العالمين.

ثانيا: أن هذا المعنى الأول من لوازمه ألا يصرف العبد أي نوع من أنواع العبادة لغير اللَّه تعالى.

ثالثا: أن الألوهية التي هي العبادة يجب أن تكون لله وحده، وأنها بهذا المفهوم تشمل الدين كله، يقول ابن تيمية: [الدين كله داخل في العبادة][3].

رابعًا: أن الشرك يتفاوت الناس فيه كثرة وقلة، فكلما كان في العبد من الشرك أكثر كان أحق بمسمى الشرك، ويترتب على ذلك وجود آثاره في النفس والمجتمع وكثرة وقلة، وإن كان كله أكبر الكبائر وأعظم المعاصي على وجه الإطلاق، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

خامسًا: أن الشرك ينافي التوحيد أو كماله فالأكبر ينافي التوحيد كله

---

(١) الفتاوى (١/ ١٦٠- ٣١١)

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٢)

(٣) العبودية (٤٣)

فهو مخرج من الملة، وأما الأصغر فينافي في الكمال ولذا فهو لا يخرج عن ملة الإسلام.

سادسًا: أن الشرك يكون بجعل الدين كله أو بعضه لغير الله، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، يقول ابن تيمية: [أصل الشرك أن تعدل بالله تعالى مخلوقات في بعض ما يستحقه وحده][(١)].

«القاعدة الحادية عشرة»

[توحيد الألوهية: هو عبادته وحده لا شريك له، وطاعته وطاعة رسوله، وفعل ما يحبه وترك ما نهى الله عنه ورسوله، وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفار والمنافقين بالقلب واليد واللسان][(٢)].

وفي هذا الأصل يضبط ابن تيمية توحيد الألوهية ويبين أصوله العامة وهي:

أولا: طاعة الله وطاعة الرسول كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ٣٢].

ثانيًا: فعل ما يحبه الله ورسوله و ترك ما نهى الله ورسوله عنه، وهذا تعبير عن مفهوم ولاية العبد لربه سبحانه، وذلك بموافقة إلهه ومعبوده فيما يحب ويبغض، وذلك محبة كل ما يحبه ويرضاه، ويبغض كل ما يبغضه ويكرهه من الأشخاص والأقوال والأعمال والاعتقادات والإرادات.

ثالثا: الأمر بالمعروف وهو ما عرف من الشرع حسنه، والنهي عن

---

(١) الإستقامة (١/ ٣٤٤)

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٤)

المنكر وهو ما عرف من الشرع إنكاره.

رابعًا: بذل الجهد في صد أعداء اللَّه من الكفار والمنافقين بكل ما يمكن العبد من قوة مادية أو معنوية بالكلمة المسموعة أو المقروءة أو بالقوة في موضعها أو بالقلب عند عدم ذلك كله وعدم إمكانه في حقه، وابن تيمية بذلك جعل توحيد الألوهية يشمل الحياة الإسلامية كلها في سلمها وحربها وفي جميع أنظمة الحياة والمجتمع، وهذا نفسه هو مفهوم عبادة اللَّه وهو كون الدين كله لله.

«القاعدة الثانية عشرة»

[الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع][1].

الأسباب جمع سبب وهو ما أوصل إلى المطلوب، والمراد بها ما يوجد به الشيء سواء كان كونيا أو شرعيا، والمراد بالالتفات إليها أمران:

أحدهما: اعتقادها مؤثرة بذاتها.

الثاني: اعتقاد ما ليس سببا في الحقيقة والواقع سببا، كاعتقاد أن طلوع النجم سبب لنزول المطر ونحوه مع أن في الحقيقة والواقع ليس كذلك.

وحكم على ذلك بالشرك إما لأنه اعتقد أنها شريكة لله في التدبير، وإما لأنه اعتقد ما لم يجعله اللَّه سببا وهذا في الكونيات، وأما في الشرعيات، فإناطته الأحكام بعلل لم يأذن اللَّه بها، كإناطة المشركين قتلهم الأولاد من أجل الفقر ووأدهم البنات خوف العار، فهم أشركوا

---

(١) الفتاوى (١/ ١٣١)

بالله في الطاعة والتشريع والله يقول ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠].

وقد اشترط ابن تيمية في السبب حتى يكون سببا شرعيا حقا ثلاثة شروط هي:-

أولا: اعتقاد أن السبب ليس مستقلا بالمطلوب بل لابد من أسباب أخرى مع انتفاء الموانع، فإذا لم يكملها الله ويدفع الموانع لم يحصل المقصود.

ثانيًا: أنه لا بد من اعتبار الشرع لكون هذا الأمر سببا لهذا.

ثالثا: إذن الشارع في استعمال السبب[1].

وعلى هذا فليس كل سبب اعتقده العبد موصلا لمطلوبه جاز له استعماله بل لا بد من اعتبار الشرع وإذنه له في استعماله، فإن الله ربط الأشياء بأسبابها وجعلها مقدمات لها وموصلة إليها؛ لذا كان تركها نقص في العقل لأنها لا تقع إلا بها خلقا وقدرا فمن أراد الولد بلا زوجة لم يحصل له مطلوبه، ومن أراد الشبع بلا أكل لم يحصل له مطلوبه، ومن هنا كان الإعراض عن اتخاذ الأسباب المشروعة قدح في الشرع؛ إذ الشرع قد أخبر بالروابط الوثيقة بين الأسباب والمسببات، فمن أعرض عن ذلك فقد أنكر ما جاء من خبر الله ورسوله، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، فأخبر سبحانه أن زيغ قلوب هؤلاء هو بسبب زيغهم عن شرع الله، وأن سبب زيادة إيمان المهتدين هو اتباعهم لما جاءت به الشريعة.

والواجب على العبد طلب الأسباب المشروعة مع توكله على الله وعلمه أنها ليست موجبة لشيء بذاته بل إذا قضى الله بتأثيرها وانتفاء

(١) انظر الواسطة بين الحق والخلق (٣١)

المانع حصل المقصود وإذا قضى بعدم تأثيرها أو وجود ما يمنعها فإنها لا تقع أبدا، ومن الأسباب المشروعة دعاء العبد لربه ـ سبحانه ـ كما قال: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

والاستغفار، كما قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ [نوح: ١٠-١٢].

وأما دعاء الموتى أو الدعاء عند قبورهم فليس بسبب شرعي لحصول المقصود، فيحرم فعله على العبد لما في ذلك من الشرك بالله في الأول وكون الثاني من ذرائع الشرك، يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: [فعلم أنه لا يجوز أن يسأل الميت شيئًا، لا بطلب منه أن يدعو الله له ولا غير ذلك، ولا يجوز أن يشتكي إليه شيئًا من مصائب الدنيا والدين، ولو جاز أن يشتكي إليه ذلك في حياته فإن ذلك في حياته لا يفضي إلى الشرك، وهذا يفضي إلى الشرك][(١)].

ومن هنا يعلم أنه يحرم اعتقاد كون ذلك سببا شرعيا؛ لأن الشرع نهى عنه بل هو ليس بسبب طبيعي لحصول المطلوب. وهكذا الأمر في النذر للقبور أو الذبح لها والصلاة عندها، فكل هذه لم يثبت كونها أسبابا شرعية، فمن جعلها أسبابا فقد ابتدع في الدين ما ليس منه، وهكذا الأمر فيها إذا نسب للنجم والكوكب خروج الزرع أو نزول المطر ونحو ذلك فإنه عرف من الشرع أن هذه ليست أسبابا شرعية.

---

(١) الفتاوى (١/ ٣٥٤)

«القاعدة الثالثة عشرة»

[أنه قد دلت النصوص على أن الله لايعذب إلا من أرسل إليه رسولا وتقوم الحجة عليه][(١)].

ودليل هذا الأصل قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال جل شأنه: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

ويكفي عند ابن تيمية في قيام الحجة أن تبلغه بعض آيات القرآن مع فهمه لمعناها، فإن اجتهد في فهمها فوقع في الخطإ بعد بذل الجهد في طلب الحق فهو معذور له أجر واحد، ودليل قيام الحجة بالبلوغ قوله سبحانه: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وينبني على هذا أنه لا يكفر من وقع في بعض المكفرات وهو ممن بذل جهده في طلب الحق فوقع فيها خطأ[(٢)]. أما من كان معرضًا عن الحق أو مستكبرًا عنه فإنه محكوم بكفره كما قال تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٢٤ - ١٢٦].

والأمر نفسه إذا وقع في بعض الشركيات جاهلا أو مخطئا لظاهر قوله جل شأنه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقول ابن تيمية هذا وإن كان حقا إلا أنه ذريعة لدخول المنافقين في صفوف الأمة الإسلامية، والأولى عندي أن يحكم بكفره ظاهرا بعد إقامة الحجة عليه، ويكفي في

(١) الجواب الصحيح (١/ ٣٠٩)

(٢) انظر الجواب الصحيح (١/ ٣١٠)

ذلك قراءة الآيات الدالة الواضحة وآيات التوحيد هي كذلك، وهذا حكمه في الدنيا، وأما في الآخرة ليفوض أمره إلى الله.

«القاعدة الرابعة عشرة»

يقول ابن تيمية: [إنه ليس في شريعة الإسلام بقعة تقصد لعبادة اللّه فيها بالصلاة والدعاء والذكر والقراءة ونحو ذلك إلا مساجد المسلمين ومشاعر الحج][١].

ومقصود ابن تيمية بهذه القاعدة تقرير أن تخصيص البقاع بشيء من العبادات أمر شرعي يطلب الإذن فيه من الشرع ولا يرد عليه قول النبي ﷺ «**جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**»[٢]، لأن ذلك يدل على جواز ذلك في كل مكان بلا تخصيص، أما إذا حدث التخصيص بمكان دون غيره فلا بد من سبب شرعي، ولم يعرف عن الشرع أنه خصص مكانا بعبادة اللّه إلا المساجد وأخصها المساجد الثلاثة أو مشاعر الحج في زمانها ومكانها المأذون فيه شرعا، وفي ذلك يقول ابن تيمية: [وإنه لا يستحب قصد بقعة للعبادة إلا أن يكون قصدها للعبادة كما قصد الصلاة في مقام إبراهيم، وكما كان يتحرى الصلاة عند الاسطوانة وكما يقصدها المساجد للصلاة ويقصد الصف الأول ونحو ذلك][٣]، وقال في موضع آخر [فإن قيل قد أمر اللّه أن نتخذ من مقام إبراهيم مصلى فيقاس عليه غيره. قيل له: هذا الحكم خاص بمقام إبراهيم الذي بمكة سواء أريد به

---

(١) الجامع الفريد (٤١٥)، انظر مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب مسائل لخصها من كلام ابن تيمية (٨٣)، ملحق المصنفات، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٩)

(٢) رواه البخاري ومسلم وقد تقدم تخريجه ص (١٦٠)

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٨٤)

المقام الذي عند الكعبة موضع قيام إبراهيم أو أريد به المشاعر ومزدلفة ومنى، فلا نزاع بين المسلمين: أن المشاعر خصت من العبادات بما لم يشركها فيه سائر البقاع كما خص البيت بالطواف. . فما خصت به تلك البقاع لا يقاس عليه غيرها وما لم يشرع فيها أولى أن لا يشرع في غيرها](١)، وقد نقل اتفاق أئمة الإسلام على ذلك(٢).

«القاعدة الخامسة عشرة»

إن مما قرره ابن تيمية من أصول توحيد العبادة أن من صرف أي نوع من أنواع العبادات لغير اللّه فهو مشرك بالله، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾ [المائدة: ٧٢]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨- ١١٦]، وقال سبحانه: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال جل شأنه: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وقال جل جلاله: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٧٣]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦].

ويقول ابن تيمية: [وهذه العبارات عند المقابر نوع من أن يشرك باللّه ما لم ينزل به سلطانا لأن اللّه لم ينزل حجة تتضمن استحباب قصد الدعاء عند القبور وفضله على غيره](٣).

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٢)

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٥٩) (٥/ ٩٦، ٩٧)

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٠).

وقال في موضع آخر: [وليس لأحد أن يعبد إلا اللَّه وحده، فلا يصلي إلا لله ولا يصوم إلا لله ولا يحج إلا لبيت اللَّه ولا يتوكل إلا على اللَّه ولا يخاف إلا اللَّه ولا ينذر إلا لله ولا يحلف إلا بالله][1].

فاتضح أن مفهوم هذا التوحيد لا بد منه من اختصاصه سبحانه بالعبادة دون غيره ومفهوم ذلك أن من فعل هذه لغير اللَّه لم يكن موحدا ومن ثم فهو مشرك كافر باللَّه العظيم، يقول ابن تيمية: [فكل من لم يعبد اللَّه مخلصا له الدين فلا بد وأن يكون مشركا عابدا لغير الله][2].

«القاعدة السادسة عشرة»

[العبادة يدخل فيها الدين كله][3].

وهذا الذي قرره ابن تيمية بيِّنٌ من وجوه:-

أولا: أن العبادة تشمل الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة.

ثانيا: أنها متضمنة للذل والخضوع لله في جميع الأزمان والأماكن.

ثالثا: أن العادة متضمنة لامتثال المأمور واجتناب المحظور في جميع نواحي الحياة.

رابعًا: لأنها شاملة للأمور الواجبة والمستحبة وهي العبادة.

خامسًا: تضمنها لعلاقة العبد بأولياء اللَّه وأعدائه.

سادسًا: لتضمنها كل معاملة صحبتها فيه صالحة.

ومن هذا يتبين لنا أن مفهوم العبادة عند ابن تيمية يتميز بما يلي:-

---

(١) الفتاوى (١/ ٨٠، ٨١)، انظر نحوه اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٨).

(٢) مجموع شذرات البلاتين، رسالة الحسنة والسيئة (٢٠٠/ ٢٠١).

(٣) ملحق مصنفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب مسائل من كلام ابن تيمية (١٥)، العبودية (٤٣).

أولا: الشمول المتضمن لكل ما سبق ذكره، فهي تشمل الحياة الدنيا والآخرة بجميع معطياتها، فإن العبد لا يخرج عن العبودية أبدا سواء كان ذلك باختياره كما هي حالة المؤمنين، أو قهرا كما هي الحالة في الكافر، يقول ابن تيمية: [اسم العبد يتناول معنيين:.

أحدهما: بمعنى العابد كرها كما في قوله تعالى ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣].

والثاني: بمعنى العابد طوعا. وهذا المذكور في قوله تعالى ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٩٣]][١].

مما يدل على هذا النوع من الشمولية، قوله سبحانه: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

ثانيًا: التكامل، فإن أنواع العبادة يكمل كل منها الآخر في تحقيق مفهوم العبادة، ولهذا من أشرك بالله في أي نوع منها نقض شركه توحيده كله بقول ابن تيمية: [فالدعوة والعبادة اسم جامع لغاية الحب لله وغاية الذل له، فمن أشرك غيره في هذا وهذا لم يجعل له حقيقة الحب فهو مشرك وإشراكه يوجب نقض الحقيقة، لأن الحب يوجب الذل والطاعة][٢].

ثالثًا: التوازن بين العبادة؛ وذلك بأن يكون مفهوم العبد للعبادة بعيدا عن الغلو وعن الجفاء فلا إيغال ولا تقصير، ويعبر عن ذلك ابن تيمية بقوله: [فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها][٣]. فإن الاضطراب في فهم مدلول العبادة والعمل به

---

(١) الفتاوى (١٤/ ٣٠).
(٢) الفتاوى (٢٠/٧، ٨).
(٣) العقدية (٢/ ٢٣٤).

يمنع آثارها فلا يحصل للعبد بذلك الكمال النفسي.

فالغلو يكون بعبادته بما لم يشرع من البدع، كما قال تعالى ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

والجفاء يكون في التقصير في حق اللّه تعالى وذلك بتحريم ما أحل الله، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ومن ذلك التقصير بترك بعض الواجبات[١].

* * *

---

(١) العبودية (٦٧).

الفصل الثالث

منهج الإمام ابن تيمية
في إثبات توحيد الألوهية



منهج ابن تيمية
في إثبات توحيد الألوهية

❑ طريقته في الاستدلال على توحيد الألوهية:-

ابن تيمية يرفض الاستدلال على توحيد الألوهية بدليل التمانع عند المتكلمين؛ لأن هذا الدليل مبني على إثبات مدلول توحيد الربوبية وهو إثبات خالق العوالم ومدبرها وموجدها بعد أن لم تكن موجودة، وهذا القدر ليس هو مدلول توحيد الألوهية حيث لم يعرفوا من التوحيد إلا هذا، كما أنه في الحقيقة لا يثبت أن اللَّه هو الخالق، وإنما غايته أن يثبت خالقا لهذه العوالم(١).

وهو ينفي أن يكون القرآن جاء بهذا الدليل أو تكلم عنه في إطار توحيد الربوبية، ولكن يؤكد على وروده في باب الاستدلال على توحيد الألوهية(٢).

كما أنه ينص على أن القرآن قد استدل على توحيد الألوهية بقياس الأولى أو المثل الأعلى كما هو التعبير الرباني في القرآن الكريم، ويؤكد على أهمية هذا الدليل في عموم المطالب الألهية(٣)، وهو لا يغفل دلالة الفطرة البشرية في الدلالة على توحيد الألوهية بل يؤكدها وينص على الوجوه الفطرية الدالة على ذلك(٤).

ولما كان العقل هو مناط التكليف ومبناه، فإنه لم يعدم الدلالات

---

(١) انظر ابن تيمية السلفي (٨٢).

(٢) انظر الفتاوى (١/ ٢٤)، منهاج السنة (٣/ ٣٠٤) تحقيق: محمد رشاد سالم.

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٥٠).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٨٠).

العقلية اليقينية الدالة على ألوهية اللَّه وعبادته ـ جل وعلا ـ، بل أكد دلالة العقل عليها وعدم منافاة أقيسته لمدلول توحيد الألوهية[١].

وقد توج ذلك كله بذكر إجماع الأمة وسلفها على إثبات مدلوله ووجوب اعتقاده والعمل به[٢].

وبذا يتبين لنا أن طرق إثبات توحيد الألوهية عند ابن تيمية هي:ـ

أولا: الكتاب ـ القرآن المجيد.

ثانيًا: السنة النبوية الصحيحة.

يمكن جمعهما في كلمة الوحي أو النص الشرعي.

ثالثًا: إجماع الأمة وأخصه إجماع السلف في القرون الثلاثة المفضلة.

رابعًا: الفطرة التي فطر الناس عليها.

خامسًا: ضرب الأمثال ـ الأقيسة العقلية الشرعية ـ والأقيسة المنطقية العقلية.

وقد اتخذ في الاستدلال بهذه الأدلة أربع طرق:ـ

الطريق الأول: إثبات مدلول توحيد الألوهية جملة.

الطريق الثاني: إثبات مفرداته ووجوب صرفها لله وحده.

الطريق الثالث: إبطاله للشرك الذي هو ضد التوحيد جملة.

الطريق الرابع: العناية بإبطال مظاهر الشرك فردا فردا، لا سيما ما كان من مظاهره أكثر انتشارا على الساحة الإسلامية، والذي قد يتصور بعض الناس أنها ليست من الشرك بل إنه قد يعتقد أنها من التوحيد الخالص المأمور به شرعا.

---

(١) انظر الفتاوى (٢/ ٣٧- ٦١).

(٢) انظر الفتاوى (١/ ٢١).

❑ أدلته على إثبات توحيد الألوهية جملة

أولاً: منهجه في الاستدلال بالكتاب والسنة (الوحيين) على توحيد الألوهية: ويمكن أن يوصف منهجه في الاهتداء بالنصوص في إثبات توحيد الألوهية بأنه منهج قرآني متميز، ولا يفهم من ذلك أنه لا يستدل بالسنة كلا بل السنة أحد الدليلين، لكننا من تتبعنا لمنهجه العام وجدنا أن استدلاله بالقرآن الكريم أبرز من استدلاله بالسنة، بل إنه ليتتبع القرآن في طريقة معالجته لإثبات توحيد الألوهية ولا يخرج عنها، وقد استدل على هذا التوحيد من جانبيه:ـ

أولا: جانبه الإيجابي ـ الإثبات ـ وهو إثبات الألوهية لله وحده كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣].

ثانيًا: جانبه السلبي ـ النفي ـ وهو البراءة من الشرك وأهله، كما حكاه سبحانه في كتابه عن خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨].

وهذان الجانبان قد أفصح عنهما القرآن أيما إفصاح، ومما يجمعهما قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦].

وينص ابن تيمية على أن دلالة النص الشرعي على هذا التوحيد نوعان(١):

النوع الأول: دلالة خبرية محضة كما في قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠].

النوع الثاني: دلالة خبرية عقلية، فهو خبر من الله ولكنه جار على

---

(١) انظر التفاوى (١/ ٤٩).

موازين العقل كما في قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهو إذا ما استدل على توحيد الألوهية بالنص الشرعي يحرص كل الحرص على سلامة الاستدلال به وذلك من جهتين:-

الجهة الأولى: بيان الشاهد من الدليل ووجه الاستدلال به، وذلك كما في قوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣].

ووجه دلالتها هو ما بينه ابن تيمية بقوله: [فذكر سبحانه الأقسام الممكنة، فإن المشرك الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه، إما أن يجعله مالكا أو شريكا أو ظهيرًا أو شفيعا، وهكذا من طلب منه أمرا من الأمور إما أن يكون مالكا مستقلا، وإما أن يكون شريكا فيه، وإما أن يكون عونا وظهيرا لرب الأمر، وإما أن يكون سائلا محضًا وشافعًا إلى رب الأمر، فإذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به؛ ولذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتساءلونه لا يخرجون عن هذه الأقسام][١].

الجهة الثانية: دفع الشبهة عن الدليل النقلي حتى يسلم له الاستدلال كما في قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

يقول ابن تيمية في رد شبهة من ادعى أن الآية في باب التمانع في الربوبية: [فإن التمانع يمنع وجود المفعول لا يوجب فساده بعد وجوده][٢]، أي أن الآية لو كانت في توحيد الربوبية لكان التمانع منصبًّا

---

(١) الرد على المنطقيين (٥٢٩)

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).

على امتناع وجود مخلوق بغير خالق، أما وإن الفساد قد وقع فهذا دليل على أن السموات والأرض كانتا موجودتين، وإلا لما كان للفساد مَحَلٌّ يعزى إليه.

وقد استقرأ ابن تيمية أدلة الكتاب والسنة وحاول أن يستفيد منها عددًا من الدلالات، يقول ابن تيمية: [الذي جاء به الكتاب والسنة هو توحيد الإلهية فلا إله إلا هو، فهذا هو التوحيد الذي بعث اللَّه به رسله وأنزل كتبه، كما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، ومثل هذا في القرآن كثير كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥].

وبالجملة فهذا أول ما دعا إليه الرسول وآخره حيث قال«**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللَّه وأني رسول الله**»(١)، وقال لعمه أبي طالب: «**يا عم قل لا إله إلا اللَّه كلمة أحاج لك بها عند الله**»(٢)،

---

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١/ ٧٥)، رقم الحديث (٢٥) كتاب الإيمان، باب (١٧)، باب «فإنْ تابوا وأقاموا الصلاة»، مسلم باب (٨) حديث (٢٣ - ٢٦)، كتاب الإيمان (١) باب (٨)، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.

(٢) رواه البخاري ومسلم كتاب الإيمان (١)، باب: أول الإيمان لا إله إلا الله، حديث رقم (٣٩) أول حديث في الباب، انظر فتح الباري (٣/ ٢٢٢) رقم الحديث (١٣٦٠)، ترقيم محمد عبد الباقي، كتاب الجنائز باب (٨٠)، باب: إذا قال المشرك عند الموت: لا إله إلا الله.

وقال «**من كان آخر كلامه لا إله إلا اللّه دخل الجنة**»[(١)]، وقال: «**لقنوا موتاكم لا إله إلا الله**»[(٢)]، وكل هذه الأحاديث في الصحاح، وهذا أظهر ما يعلم بالاضطرار من دين النبي ﷺ وهو توحيد الألهية: أنه لا إله إلا الله][(٣)].

ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ووجهه عنده أنه أثبت مقالته عن الشركاء الذي مقتضاه تفرده سبحانه بالألهية[(٤)]، ومنه قوله جل شأنه ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾ رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ [المزمل: ٨، ٩]، ووجه عنده أنه استدل بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية[(٥)].

ثانيا: إجماع الأمة المحمدية:

وقد حكى ابن تيمية إجماع الأمة المحمدية لا سيما السلف الصالح ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين على مدلول توحيد الألوهية، وأنه سبحانه هو المعبود الحق الذي تجب أن تصرف له جميع أنواع العبادة، يقول ابن تيمية بعد تقريره لقاعدة جليلة في الدلالة القرآنية على توحيد العبادة [ونظائر هذا في القرآن كثير، وكذلك في الأحاديث، وكذلك في إجماع الأمة لا سيما أهل العلم والإيمان منهم، فإن هذا عندهم قطب

---

(١) سنن أبي داود (٢/ ٥٧)، كتاب الجنائز (١١) باب تلقين الموتى، المسند (٥/ ٢٣٣: ٢٤٧).

(٢) رواه مسلم حديث (٢٠١) ترقيم محمد عبد الباقي، كتاب الجنائز باب تلقين الموتى لا إله إلا الله (١).

(٣) منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (٢/ ١٢١ - ١٢٣)

(٤) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٤٤).

(٥) الحسنة والسيئة من شذرات البلاتين (٢٦١).

رحى الدين كما هو الواقع][1]، وما حكاه ابن تيمية حكاه غيره من علماء الفرق والأديان، وفي مراتب الإجماع [اتفقوا أن الله عز وجل وحده لا شريك له][2]، ولم يتبع ابن تيمية في تعليقه نقد مراتب الإجماع هذه الحكاية بشيء مما يدل على خلوه من النقد أو الاعتراض، ولعل كلمة ابن تيمية [لا سيما أهل العلم والإيمان منهم][3] إشارة إلى الاحتراز من حصول خلاف لا يعلمه عند أهل البدع؛ إذ أولئك القوم لا يبعد أن يوجد لهم خلاف، ولقد راجعت عددا من الكتب لتحقيق أمر الإجماع إلا أني لم أجد من نقضه في الجلمة بل الكل ينص على إثبات وحدانية الله، وإن كنا فيما سبق قد قررنا أن جمهور المتكلمين لم يعرفوا توحيد الألوهية ولا مدلوله مع أن إجماع السلف الصالح إجماع ثابت منضبط، فلا يقدح فيه عدم علم المتكلمين به مع إجماع الأمة على وجوب توحيده في عبادته سبحانه لا سيما أنه لو فرض خلاف لهم في ذلك فإنه لا قيمة له لسبقه بإجماع السلف فيكون هذا الخلاف واقعا بعد الإجماع فيكون شاذا فلا ينظر إليه.

وقد صرح ابن تيمية بأن الإجماع ليس قائما على مدلول توحيد الألوهية ـ العبادة ـ في الجملة فقط بل إنه قائم على أجزائه وإفراده ومظاهره الفردية، فقال رحمه الله [فإن المسلمين متفقون على ما علموه بالاضطرار من دين الإسلام: أن العبد لا يجوز له أن يعبد ولا يدعو ولا يستغيث ولا يتوكل إلا على الله، وأن من عبد ملكا مقربا أو نبيا مرسلا أو دعاه، أو استغاث به فهو مشرك، فلا يجوز عند أحد من المسلمين أن يقول لقائل يا

---

(١) الفتاوى (١/ ٢١)، انظر الفتاوى (٣/ ٢٧٢).
(٢) مراتب الإجماع نقدها لابن تيمية (١٩٣).
(٣) الفتاوى (١/٢١) انظر الفتاوى (٣/٢٧٢).

جبرائيل! أوياميكائيل! أو يا إبراهيم! أو يا موسى! أو يا رسول الله! اغفر لي، وارحمني، أو ارزقني أو انصرني أو أغثني، أو أجرني من عدوي! أو نحو ذلك، بل هذا كله من خصائص الألوهية][1].

ففي هذا النص حكى ابن تيمية إجماع الأمة على أن الدعاء والاستغاثة والتوكل عبادات يجب صرفها لله وحده، وأن من صرف أي نوع منها، فإنه مشرك بالله الشرك الأكبر الذي لا يغفره جل وعلا، وقرن هذه الصورة العامة للحكم بما يوضحها من الأمثلة الفردية، ثم تلاها بحكم عام وهو أن خصائص الألوهية لا بد وأن تكون له وحده لا شريك له، وأن التعظيم المشروع للملائكة والرسل الذي هو من حقهم علينا لا يبيح أن يجعلوا شركاء لله سبحانه فيما هو من خصائص إلهيته.

ثالثًا: دلالة الفطرة:ـ

وقد أطال شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير الأدلة الفطرية على توحيد العبادة وخلاصة هذا الدليل الفطري هو ما قرره ابن تيمية بقوله: [جماع هذا أنك أنت إذا كنت غير عالم بمصلحتك، ولا قادر عليها، ولا مريد لها كما ينبغي، فغيرك من الناس أولى أن لا يكون عالما بمصلحتك، ولا قادر عليها، ولا مريد لها، والله ـ سبحانه ـ هو الذي يعلم ولا تعلم ويقدر ولا تقدر، ويعطيك من فضله العظيم]

ونتيجة هذا كله أنه لابد وأن يكون هو إلهك ومعبودك.

❑ **وتفصيل ذلك يتبين في الوجوه الآتية:ـ**

أولا: أن العبد فقير محتاج لمن يجلب له ما ينفعه، ويدفع عنه ما يضره، ولا بد له في تحصيل ذلك في أمرين:

---

(١) الفتاوى (٣/ ٢٧٢).

الأول: تحصيل ما يحبه من مقاصده ومطالبه.

الثاني: من يجلب له ما يحب ويدفع عنه ما يكره.

فالأول هو الغاية والثاني هو الفاعل، وهذان الأمران يتضمنان أربعة أمور:-

فالأول تضمن أمرين هما:-

أحدهما: المحبوب المطلوب الوجود.

والثاني: المكروه المطلوب منعه.

والثاني يتضمن أمرين هما:-

أحدهما: وسيلة الأمر المحبوب.

الثاني: وسيلة دفع الأمر المكروه.

وإذا علم هذا، فإن هذه الأربعة أمور تجتمع في حق الله تعالى وجوبا دون غيره، فهو المطلوب المدعو لذاته سبحانه وهو المعين على هذا المطلوب، وغيره هو المكروه، وهو الدافع له، فلا بد وأن يكون هو الإله المعبود وحده لا شريك له[(١)].

ثانيا: أن العبد مكون من الروح والجسد، ولا صلاح لهما إلا بعبادته تعالى والتأله له وحده لا شريك له، فهو سبحانه الذي تسكن إليه النفوس وتطمئن بذكره القلوب، ولذة صلتها به أعظم من لذة الطعام والشراب في الدنيا والآخرة، فهذا الأصل مبني على أصلين:-

الأصل الأول: أن عبادة الله ومحبته هي غذاء نفس الإنسان وقوام قوته وصلاحه.

الأصل الثاني: أن أعظم لذات الآخرة هي النظر إلى وجهه الكريم[(٢)].

---

(١) انظر الفتاوى (١/ ٢١، ٢٢).

(٢) انظر الفتاوى (١/ ٢٣ - ٢٧).

يقول ابن تيمية: [وهذان الأصلان ثابتان في الكتاب والسنة وعليهما أهل العلم والإيمان وتتكلم فيهما مشايخ الصوفية العارفون، وعليهما أهل السنة والجماعة وعوام الأمة وذلك من فطرة اللَّه التي فطر الناس عليها][(١)]. وإذا كان هذا حاله فهو الإله المعبود الحق الذي يجب أن يخص بالعبادة والتأله.

ثالثًا: أن المخلوق لا يملك للعبد لا نفع ولا ضر ولا غير ذلك، والمالك الحقيقي هو اللَّه ـ سبحانه ـ، فما بالعبد من نعمة فهي منه ـ سبحانه ـ؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، ولا يدفع المضار إلا هو سبحانه.

وهذا الوجه على حد قول ابن تيمية أظهر الوجوه العامة لوضوحه وظهوره؛ إذ العبد مجبول على شكر من أحسن إليه، وهو ينص على أن القرآن الكريم يدعو العباد كثيرا بهذا الوجه، ومن مقتضى هذا الوجه التوكل على اللَّه والاستعانة به ومحبته وعبادته، وإذا كان الأمر كذلك فهو سبحانه المستحق للعبادة دون سواه[(٢)].

رابعًا: أن كل ما تتعلق به نفس العبد من المخلوقات لا ينال منه العبد سوى المضرة سواء ذلك في حال وجوده وعدمه، فإنه إن فقده أصابته آلام الفراق، وإن وجده حصل له من الآلآم أضعاف ما يحصل له بالفراق؛ إما لعدم استطاعته للوصول إليه أو لتمنعه مع ظفره به، وهذا أمر مدرك بالقياس والاستقراء، وكل من أحب شيئا دون اللَّه كانت مضرته أكثر من منفعته، فصارت المخلوقات على كل حال ضررا على العبد، وأما إذا تعلق العبد باللَّه أو بما يحبه اللَّه فإن ذلك كله نفع وسكينة وراحة وجمال للعبد، وما كان هذا حاله

---

(١) الفتاوى (١/ ٢٧).
(٢) الفتاوى (١/ ٢٧، ٢٨).

وحال ما كان له، كان أولى بالعبادة والمحبة مما سواه[(١)].

خامسًا: أن اعتماد العبد على المخلوق وتوكله عليه لا ينفعه بل يضره ويخذله من جهته، فإنه ما علق العبد قلبه بشيء وتوكل عليه ورجاه إلا خاب من جهته، وخسر وندم، ولم يستفد إلا الخذلان، كما قال تعالى ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا﴾ [مريم: ٨١، ٨٢]. ونظير هذا يحصل في جانب العبادة للمخلوق والاستعانة به، فإذا عبد اللَّه واستعان به كان صلاح حاله في الحال والمآل في الدنيا والآخرة، ومن كان هذا حال عبادته والاستعانة به كان بالعبادة أولى وبالاستعانة أحرى؛ لأن العبد يختار ما فيه نفعه وصلاحه دون ما فيه هلاكه وخذلانه[(٢)].

سادسًا: أن اللَّه غني حميد، وإحسانه إلى خلقه لا انقطاع له، وهو إذ يحسن إليهم رحمة بهم وإحسانا لا لنفع نفسه وإنما لنفعهم، وأما المخلوقون فلا يعملون إلا لصالحهم البتة، وأعظم ما عندهم للعبد هو الثناء والمديح أو يجلبوا له بعض المنافع ويدفعوا عنه بعض المضار، وذلك قليل ويسير وهو من تيسير الله، ولا يفعلون ذلك لمحض الإحسان بل إنهم يلحظون ما يجري بسبب إحسانهم إليه من المنافع التي هي بمثابة الأعواض عما جرى على أيديهم للعبد من خير ودفع ضر إلا إذا أرادوا بالعمل وجه اللَّه تعالى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٩]، والرب سبحانه ما زال ولم يزل يحسن إلى عباده ـ جل وعلا ـ كما قال تعالى ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وذلك ليس لرجاء نفعهم ولا لخوف ضرهم، من كان هذا

(١) انظر الفتاوى (١/ ٢٨، ٢٩).
(٢) انظر الفتاوى (١/ ٢٩).

حاله فهو الإله الحق والمعبود الذي يجب أن يذل له ويخضع دون سواه[١].

سابعًا: أن جميع الخلق لا تهمهم إلا مصلحتهم؛ فإنهم في سبيل تحصيل مقاصدهم لا يعنيهم ضرر العبد، فإن أصحاب الحاجات لا تتراءى لهم إلا حاجاتهم وهذا الأمر مختلف بالنسبة لله، فإن إحسانه لك خير محض لك لا ينفعه ولا يضره فهو أولى بالعبادة وأحرى[٢].

ثامنًا: أن نفع الخلق وضررهم لا يكون إلا بإذن اللَّه الكوني القدري، فكان سبحانه أولى أن يكون رجاء العبد وخوفه وتوكله لله دون سواه، وهذا هو مفهوم العبادة له سبحانه وهو المستحق لها[٣]، كما قال تعالى ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ۚ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ﴿٢٠﴾ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ﴾ [الملك ٢٠، ٢١]، ووجهه [أن النصر يتضمن دفع الضر والرزق يتضمن حصول المنفعة][٤].

تاسعًا: أن الإنسان متحرك بالإرادة ومن كان كذلك لا بد له من عمل إرادي واختياري هو المطلوب، وهذا المطلوب لا يحصل إلا بأسبابه ووسائل تحصيله، فإن كان تحصيله بفعل العبد فلا بد للعبد من قدرة وقوة يمكن أن تتعلق به، وإن كان حاصلا بغير فعل العبد فلا بد من أسباب حتى يحصل، وبذا يعلم أن العبد لا يمكن من أن ينفك عن شيء بقصده، ويريده، ويستعين به، ويعتمد عليه في تحصيل مراده، وهذا أمر حتمي

(١) انظر الفتاوى (١/ ٢٩، ٣١).
(٢) انظر الفتاوى (١/ ٣١).
(٣) انظر الفتاوى (١/ ٣١، ٣٢).
(٤) الفتاوى (١/ ٣١٠، ٣٢).

ضروري ولكن هذا المراد والمستعان به ينقسم إلى قسمين:-

فالمراد إما أن يكون يراد لغيره أو يراد لنفسه، والمستعان منه ما هو مستعان لنفسه ومنه ما هو تبع للمستعان وإله له، ومن المراد ما هو غاية المطلوب فلا بد من طالبه أن يذل له ويحبه وهو الإله المقصود بالعبادة، ومنه ما يراد لغيره بحيث يكون ذلك الغير هو المراد فيكون مرادا بالعرض لا بالأصالة، والمستعان كذلك منه ما هو الغاية المطلوبة التي يعتمد عليها العبد ويتوكل، ومنه ما يكون تابعا لغيره وهو بمنزل الأعضاء مع القلب، والمال مع المالك، والآلآت مع الصانع، وإذا تدبر العبد ذلك وجد أن المراد لنفسه هو اللَّه وأن المستعان لنفسه هو الله، وإليه تنتهي محبة العباد وتألههم، فهو سبحانه الإله دون سواه(١)، كما قال سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٤].

عاشرًا: أنه إما أن تكون عبادة اللَّه وحده لا شريك له أكمل للعبد علما وقصدا، أو الإِشراك به، والثاني فاسد، فلا بد وأن تكون الفطرة مقتضى لعبادته تعالى(٢).

الحادي عشر: إما أن تكون عبادة اللَّه وحده لا شريك له أنفع للعبد أو الإشراك به والثاني فاسد لترتب الضرر عليه في الدنيا والآخرة، فلا بد وأن تكون عبادته ومحبته سبحانه هي مقتضى الفطرة(٣).

الثاني عشر: أن الفطرة تقتضي التسوية بين المتماثلات، فليس المخلوق هذا بأولى من هذا حتى يكون إلها دونه.

الثالث عشر: أن دعوى الشريك لله مخالفة للواقع فإن الحقائق

---

(١) انظر الفتاوى (١/ ٣٤، ٣٥)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٦٥).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٩).
(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٥٨).

الشرعية والعقلية دلت على أنه هو الإله وحده دون سواه.

الرابع عشر: أن المشركين لم يتفقوا على إله واحد، بل عبد كل قوم منهم ما استحسنوه بأرآئهم وأهوائهم مما يدل على أنهم لم يفطروا على إله غير الله.

الخامس عشر: أن المعبود من المخلوقين إما أن يكون ميتا أو حيا، فإن كان ميتا لم يكن بأولى بالعبادة من اللَّه الحي الذي لا يموت، وإن كان حيا فلا بد له من مراد ينتهي إليه، وإلا للزم التسلسل في الآلة والدور بحيث يكون هذا يإله هذا وهذا يإله هذا إلى ما لا نهاية وهو ممتنع شرعا وعقلا، فثبت أنه ما ثم إله يستحق العبادة سواه سبحانه، وأنت ترى أن ابن تيمية قد استرسل في هذا المسلك الفطري والذي أثبت به أنه لا إله إلا وحده لا شريك له بما لا يدع لمزيد.

رابعًا: دلالة العقل الصحيح

أنواع الدلالة العقلية على توحيد العبادة عند ابن تيمية:.

ويمكن القول بأن دلالة العقل عند ابن تيمية على توحيد الألوهية ـ العبادة ـ نوعان:.

النوع الأول: دلالة عقلية قرآنية، ومنها يستقرئ ابن تيمية القرآن الكريم ليستخرج منه الدلالات العقلية الدالة على توحيد الألوهية.

النوع الثاني: دلالة عقلية محضة، وفيها يقوم ابن تيمية بصياغة عدد من الأدلة العقلية جاريا على عادة المناطقة في تركيب أقيستهم، ولكنه يخليها ويجردها عما يخالف الكتاب والسنة.

وهو عندما يتعرض لهذين النوعين من الاستدلال لا يهمل بعض القضايا المتعلقة بآراء بعض المتكلمين حول بعض الطرق العقلية[1] وهو ما

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/ ٣٠٤، ٣١٣ ـ ٣١٥)، انظر=

سيتضح من خلال عرضنا لها.

أولا: الأدلة العقلية القرآنية ومنهجه فيها.

وأشهر الأدلة العقلية التي استدل بها ابن تيمية على توحيد العبادة هي:

أولا: دليل التمانع في الألوهية.

وله عند ابن تيمية عدة صور أشهرها:-

أ- أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لامتنع الفعل منهما، سواء كان ذلك في حال اتفاقهما أو اختلافهما، فعلى تقدير الاختلاف فلا بد أن يكون أحدهما أقدم من الآخر وفي هذه الحالة يكون الأقدر هو الإله دون المقهور ضرورة علوه على مكافئه في القدرة وعندئذ يكون هو المستقل بالفعل دون المقهور؛ لأن المقهور إن كان محتاجا للأول في إعانته على الفعل كان عاجزا بدونها وكانت قدرته من غيره لا بنفسه، فلا يكون إلها بنفسه، والله لم يجعل غيره إلها فيمتنع كون المقهور إلها، وإن استقل المقهور بالفعل بدون إعانة كان العالي عاجزا عن منعه فلا يكون بذلك عاليا، وكونه إلها مبني على علوه فيكون ذلك جمعا بين النقيضين بالنسبة له والجمع بين النقيضين ممتنع.

وعلى تقدير الاتفاق فإما أن لا يحصل فعل أحدهما إلا بفعل الآخر، فيكون فعل كل واحد منهما شرط في فعل الآخر، وعندئذ فلا امتياز بتقدم أحدهما على الآخر بالفعل، ولا بد للفعل من قدرة عليه، لكنه لا يقدر عليه أحدهما إلا بالآخر فامتنع الفعل منهما، فكان أحدهما معجزًا للآخر عن الفعل فلا يكونان إلهين، وإن حصل فعل أحدهما بدون الآخر كان الآخر عاجزا عن منعه منه فيكون قاهرا للآخر فيكون هو الإله دون

= الفتاوى (٢/ ٣٧، ٦١)، انظر النبوات (٧٢، ٧٣)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٦)، انظر الاستقامة (١/ ٢٢٤).

الآخر، ثم إن استقل المقهور بدو ن إعانته لم يكن عاليا، وكونه إلها مبني على ذلك فيجتمع النقيضين وهو ممتنع(١). وهذه الصورة هي التي دل عليها قوله جل شأنه ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ووجه دلالة الآية عند ابن تيمية، إنه مما علم أنه لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض، فيكون اللّٰه إلها واحدا.

وابن تيمية يقرر أن ذكر النتيجة والمقدمة الثانية هو تطويل لا فائدة فيه لوضوحه للمخاطبين، ويصف هذه الطريقة القرآنية بالبلاغة والفصاحة، وبين أنها طريقة عامة يعرفها جميع الناس ويستعملونها، فهم لا يذكرون من المقدمات إلا ما يحتاج إلى بيان ويتركون ما لا يحتاج إليه(٢).

قلت: وما قاله ابن تيمية هو مقتضى لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ فإن العرب تحذف من الكلام ما لا يحتاج إلى بيان أي شيء أعظم سند للغة من القرآن(٣)، وهو بذلك يعرض بالأقيسة المنطقية والتي تحدد المقدمات بمقدمتين وهو ما لا يراه ابن تيمية، فإن رأيه في مقدمات القياس أنها لا تحدد بمقدمتين بل تكون ثلاث أو أكثر(٤).

ويرى رحمه اللّٰه أن العلاقة بين مواد القياس المتقدم هو التلازم، وهي عنده خاصة عامة لجميع الأقيسة المنطقية، ووجه التلازم كما يقول ابن تيمية [أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم كما تقدم

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣١٣).

(٣) انظر حذف المسند والمسند إليه والإيجاز بالحذف في كتب البلاغة العربية، وحذف المبتدأ والخبر والفاعل ومتعلق الجار والمجرور والظرف في كتب النحو العربي.

(٤) انظر منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣١٤، ٣١٥)، انظر الرد على المنطقيين (١١٠).

أن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وأن هذا جمع بين النقيضين وامتنع أيضا أن يكون مشاركا للآخر معاونا له، لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعاجز لا يفعل شيئًا، فلا يكون لا ربا ولا إلها، لأن أحدهما إذا لم يكن قادرا إلا بإعانة الآخر لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرا حال الاجتماع لأن ذلك دور قبلي، فإن هذا لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا، أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادرا، ولا يعينه حتى يكون قادرا، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذاك أو يعينه. .](١).

ب ـ ومن صور هذا الدليل أن يقال إذا امتنع وجود خالقين مستقلين بالفعل حال الاجتماع والافتراق فيمتنع أن يكون واحد منهما إلها معبودا، ويدل عليه قول ابن تيمية [. . وهذا من جهة امتناع الربوبية ويلزم من امتناعهما امتناع الألوهية، فإن ما لايفعل شيئا لا يصلح أن يكون ربا يعبد، ولم يأمر اللَّه أن يعبد، ولهذا بين اللَّه امتناع الألهية لغيره تارة ببيان أنه ليس بخالق وتارة أنه لم يأمرنا بذلك، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤](٢).

جـ ـ ومن صور هذا الدليل أيضا وأشهرها قول اللَّه عز سلطانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ووجهها عند ابن تيمية كما يقول: [وهذه الآية فيها بيان أنه لا إله إلا اللَّه وأنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا](٣).

---

(١) منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣١٥، ٣١٦).
(٢) منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣٣٣، ٣٣٤).
(٣) منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣٣٣، ٣٣٤).

ووجه لزوم الفساد هو معنى ما تقدم من أنه لو فرض إلهين، إما أن يكونا متكافئين أو لا، فإن كانا غير متكافئين كان المقهور منهما مربوبا عاجزا لا ربا معبودا، وإن كانا متكافئين امتنع حصول الفعل منهما، سواء اتفقا أو اختلفا فيحصل الفساد في العالم لعدم المدبر له ومن ثم انعدام التدبير له[١].

وقد أوضح ابن تيمية مقدمة الدليل الثانية والنتيجة فقال بعد ذكر هذه الآية [أي وما فسدتا فليس فيهما آلهة إلا الله][٢]، وهذه الطريقة في القياس تسمى القياس الاستثنائي عند المناطقة، وهذا على فرضه في غير كتاب الله، ويذهب رحمه الله إلي ما تقدم بيانه من أن ذكر مثل هذا في الدليل يعتبر عي في الكلام، فإن البلاغاء لا يصرحون بمثل ذلك لوضوحه وظهوره لكل أحد[٣].

ثانيا: دليل قياس الأولى أو المثل الأعلى:-

ومعناه عند ابن تيمية [أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه، فالرب أحق به وما نزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه][٤]. ومثل له بقوله سبحانه في معرض المحاجة للمشركين الذين جعلوا له شركاء ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]. يقول ابن كثير في تفسيره عن هذه الآية: [هذا

---

(١) منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣٣٣)، وانظر تفصيل ذلك فيه نفسه (٣/ ٣٠٥ - ٣١١).

(٢)، (٣) انظر منهاج السنة النبوية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٣/٣١٤)، انظر منطق ابن تيمية (١٠٠-١٠٥).

(٤) انظر الرد على المنطقيين (٣٥٠، ٣٥١).

مثل ضربه اللَّه تعالى للمشركين به، العابدين معه غيره، الجاعلين له شركاء وهم مع ذلك معترفون أن شركاءه من الأصنام والأنداد عبيد له ملك له كما كانوا يقولون لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك، وتملكه وما ملك][(١)]، وبهذا يتضح لنا وجه دلالة الآية على ما قرره ابن تيمية وهو أنهم إذا كانوا لا يرضون أن يكون أرقاؤهم شركاء لهم فيما يملكون، فاللَّه ـ جل جلاله وعلا سلطانه ـ أولى بأن لا يرضى أن يكون له شركاء من عبيده، وهم يعلمون أن استقلالهم بملك ما يملكون كمالا لهم فكذلك اختصاص رب العالمين بالألوهية هو كمال له وضده نقص فيهم، ولذا هم لا يرضونه، فكذلك ضد الوحدانية في الألوهية نقص في حقه تعالى فلا يرضاه لنفسه لأنه يضاد كماله المقدس.

ثالثًا: الأمثال المضروبة في القرآن:ـ

كقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

وكقوله سبحانه: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [النحل: ٧٦].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: [المراد به الوثن، والحق تعالى يعني أن الوثن أبكم لا يتكلم ولا ينطق بخير، ولا بشيء، ولا يقدر على شيء بالكلية، فلا مقال، ولا فعال، وهو مع هذا كَلٌّ، أي: عيال وكلفه

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٣١).

مولاه][١]. ووجه دلالتها: أن أوثانهم ليست كرب العالمين لثبوت النقص لها من كل وجه، والكمال ثابت لله من كل وجه فيكون هو المستحق لأن يعبد دون سواه. ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، وإن لم يصرح بضرب المثل[٢]. يقول ابن كثير في تفسيرها: [يقول تعالى: قل يا محمد لهؤلاء المشركين الزاعمين أن لله شريكا من خلقه، العابدين معه غيره ليقربهم إليه زلفا، لو كان الأمر كما يقولون أن معه آلهة تعبد لتقرب إليه وتشفع لديه لكان أولئك المعبودون يعبدونه ويتقربون إليه ويبتغون إليه الوسيلة والقربة، فاعبدوه وحده كما يعبده من تدعون من دونه، ولا حاجة لكم إلى معبود يكون واسطة بينكم وبينه، فإنه لا يحب ذلك ولا يرضاه بل يكرهه ويأباه وقد نهى عن ذلك على ألسنة جميع رسله وأنبيائه][٣].

وجه جعل ابن تيمية لها من ضرب الأمثال أنها جرت على ذلك، وبيانه أنه لو ضرب مثلا بحال المعبودين وأنهم يعبدون اللّه، فكيف يكونون ألهة من دون اللّه، ولأنه إذا كان هذا حال المعبود فلما لا يدعون اللّه مباشرة دونهم؟!، إذ ما جاز للمعبودين جاز لعابديهم، ومنه الاستفهام بمعنى النفي[٤]، كقوله سبحانه: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣].

النوع الثاني: الدلالة العقلية المحضة المجردة عن الخبر، ومن الأدلة العقلية الجارية على الأصول القياسية المنطقية والتي استعملها ابن تيمية ما يأتي:-

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٧٨).
(٢) انظر الفتاوى (١٤/ ٦٥، ٦٧).
(٣) تفسير ابن كثير (٣/ ٤١).
(٤) انظر الفتاوى (١٤/ ٦٣).

أولا: [أن الإنسان خلق محتاجا إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ونفسه مريدة دائما ولا بد لها من مراد يكون غاية مطلوبها لتسكن إليه وتطمئن به وليس ذلك إلا لله وحده، فلا تطمئن القلوب إلا بالله ولا تسكن النفوس إلا إليه][(١)].

ثانيا: [أن المتحركات لا بد لها من حركة إرادية ولا بد للإرادة من مراد لنفسه وذلك هو الإله، والمخلوق يمتنع أن يكون مرادا لنفسه، كما يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه، فإذا امتنع أن يكونا فاعلين بأنفسهما امتنع أن يكونا مرادين بأنفسهما][(٢)].

ثالثًا: أن المراد إما مرادا لنفسه أو مرادا لغيره، والمراد لغيره لا بد وأن ينتهي إلى مراد لنفسه لأنه إذا لم ينتهي لزم التسلسل في الفاعلين، وهو ممتنع ولا يجوز أن يكون مرادا لنفسه إلا الله، فيكون هو المعبود دون سواه[(٣)].

الطريق الثاني: إثبات مفردات توحيد الألوهية ووجوب صرفها لله:-

وفي هذا الجانب يسرد لنا عددا من آي الذكر الحكيم، يبين من خلاله دلالة النصوص على وجوب صرف هذه العبادات لله وحده دون ما سواه، يقول ابن تيمية: [ويدخل في العبادة، الخشية، والإنابة، والإسلام، والتوبة كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، وقال: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨]،

---

(١) الفتاوى (١/ ٥٥).
(٢) الفتاوى (٢/ ٣٧).
(٣) منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٣٢)، تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

وقال الخليل: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔاۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًاۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠ - ٨٢]، وقال: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ﴾ [التوبة: ١٣]، إلى قوله: ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[التوبة: ١٣]، وقوله ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١]، فجعل العبادة والتقوى. . وقال: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود:٨٨]، وقال: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ﴾ [الزمر: ٥٤]، ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١]، والاستغفار: فقال: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]، والاسترزاق والاستنصار كما في صلاة الاستسقاء والقنوت على الأعداء قال:

﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقال: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِي يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٠][(١)].

وهكذا رأينا كيف استدل ابن تيمية في بيان الأدلة الشرعية على كل فرد من أفراد العبادة، وإن كنا لم نذكر إلا الشيء اليسير لقصد التمثيل لا الحصر، ولعلك من هذا الاستعراض أدركت أن ابن تيمية قد تبع في ذلك منهج القرآن الكريم في ذكره لهذه الأفراد العبادية وأدلة توحيد الله عليها، كما أن ما ذكره ليس هو جميع أنواع العبادة بل هناك الرجاء والسجود والركوع والتسبيح، والدعاء، والقراءة، والقيام، والحج، والصيام،

---

(١) الفتاوى (١/ ٧١ - ٧٥)، التدمرية من النفائس (٧٠/ ٧١)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٦، ٤٤٧).

والصلاة، والزكاة، وغيرها كثير(١).

الطريق الثالث: إبطاله للشرك جملة:

وذلك على الترتيب التالي:

أ- إبطاله بالنص الشرعي:

وذلك كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨ - ١١٦].

وقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله جل شأنه: ﴿وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا ۖ إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۖ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الذاريات: ٥١]، وقال جل جلاله: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ١١]، إلى غير ذلك من الأدلة المتكاثرة المتوافرة(٢).

ب - الدلائل العقلية الشرعية:

ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

ووجه دلالة الآية عند ابن تيمية، أن هؤلاء المدعين لا يخرجون عن ثلاث تقادير:-

أولا: أن يكونوا مالكين للخلق دونه.

ثانيا: أن يكونوا شركاء له.

---

(١) انظر الفتاوى (٣/ ٧٤، ٧٥).

(٢) انظر الفتاوى (١/ ٨٨).

ثالثًا: أن يكونوا أعوانا وظهراء.

وهذه التقديرات كلها فاسدة، فهو سبحانه ليس لخلقه ملك وليس له شريك ولا معينا ظهيرًا، وإذا بطلت كل هذه التقديرات ثبت التقدير الرابع وهو أنه سبحانه لا شريك له بل هو الإله دون سواه وإذا ثبت ذلك بطل الشرك[١].

وقد ضرب اللَّه الأمثال لهؤلاء الشركاء مما يظهر بطلان دعوى أنهم شركاء لله في الألوهية، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]، وقوله سبحانه: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

الطريق الرابع: إبطال مظاهر الشرك:.

وقد تقدم أن للشرك مظاهر كثيرة جدا لا يمكن حصرها وحدها، وعليه فالمراد هنا أهم مظاهر الشرك. ومن ذلك:

أ- إبطاله للشرك في الشفاعة، واستدلاله على ذلك[٢] بقوله سبحانه: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

---

(١) راجع الرد على الأخنائي (٦، ٧)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٩)، انظر الرد على المنطقيين (٥٢٩)، انظر الفتاوى (١/ ١١٤).

(٢) انظر الفتاوى (١/ ١١٤، ١١٥).

وقوله سبحانه: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

يقول ابن تيمية في ذلك: [فهو الذي يأذن في الشفاعة وهو الذي يقبلها، فالجميع منه وحده](١) قد أخذ إبطال هذا النوع من الشرك حيزا كبيرا من كتابات ابن تيمية(٢).

ب - إبطاله لعبادة أصحاب القبور:

يقرر ابن تيمية، أن من أصول الشرك بالله اتخاذ قبور الأنبياء والصالحين مساجد ويوضح الأصل التاريخي لذلك وأنه كان أول ما حدث في قوم نوح، ويستدل بقوله ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح ٢٣].

وحكي عن بعض السلف في تفسير هذه الآية بأن هذه الأسماء أسماء رجال صالحين من قوم نوح لما ماتوا عكفوا على قبورهم وصوروا تماثيلهم فلما طال العهد عبدت من دون الله، وقرر أن الحج لها هو من عمل المشركين وأوضح نهي النبي ﷺ عن ذلك(٣)؛ حيث قال «**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجدا**»(٤).

وبين أن حق الأنبياء والصالحين وغيرهم هي المحبة والتكريم واتباع ما

---

(١) انظر علم الحديث (٤٤٠).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٥٢٦، ٥٢٧)، انظر الحسنة والسيئة من مجموع شذرات البلاتين (٢٦٤)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٤٩)، انظر الصفدية (١/ ٢١٤)، انظر الفتاوى (١/ ٣٣٢).

(٣) انظر الرد على الأخنائي (٣١: ٣٢: ٦٠: ٦١: ١٣٦: ٢٠٠).

(٤) رواه البخاري ومسلم، تقدم تخريجه.

جاؤا به عن الله[١]، وأول من أظهر عبادة الأصنام بمكة هو عمر بن لحي سيد خزاعة[٢]، ويستدل على إبطال هذا الشرك[٣] بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقوله سبحانه: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [الزمر: ٣٦].

وبين أن هذا حال المشركين كما أخبر الله عند ذلك فقالوا لهود عليه السلام: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ﴾ [هود: ٥٤].

وقد أخبر عن محاجتهم إبراهيم ـ خليل الرحمن عليه السلام ـ في أمر الأصنام، فقال ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠ ـ ٨٢].

هذا وفيما ذُكر ـ إبطال ابن تيمية للشرك في الشفاعة واتخاذ قبور الأنبياء مساجد ـ تنبيه على ما عداهما من مظاهر الشرك الأخرى، وأنت ترى ابن تيمية في كل ما تقدم من طرقه في الاستدلال على توحيد الألوهية ومنهجه فيها لم يخرج عن الطريقة القرآنية، فإن القرآن يثبت التوحيد جملة ثم يتكلم على أفراده ويبطل الشرك جملة ثم يرجع على مظاهره لإبطالها، وهذا بين بحمد الله مما تقدم من الأمثلة.

---

(١) أنظرالرد على الأخنائي (٢١١).

(٢)،(٣) انظر الرد على الأخنائي (٥٦، ٥٧)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٥٩)، انظر الفرقان بين أولياء. الرحمن وأولياء الشيطان (١٤١).

الفصل الرابع

نقد ابن تيمية لبعض الشبه على توحيد الألوهية



نقد ابن تيمية لبعض الشبه على توحيد الألوهية

❏ منهجه في نقد هذه الشبه:

لابن تيمية في نقده للشبه حول توحيد الألوهية عدة خطوات:

الخطوة الأولى: إن كان نقلا بَيَّــنَ فساده من جهة السند أو المعنى؛ أما السند فببيانه عدم صحته أو شذوذه أو تفرد صاحبه دون غيره به مع مخالفة الأعلم والأوثق، وأما من جهة المعنى، فبيان فساد الفهم عند المخالف، أو أنه حمل النص ما لا يحتمله، أو أنه احتج به في غير موضعه.

الخطوة الثانية: وإن كانت قصص وأخبار تحكى بين عدم صحتها، إن كانت نقلا مكذوبا وإن كانت صحيحة أو ممكنة بين وجهها من جهة الشريعة.

الخطوة الثالثة: إن كانت اعتراضات وشبهات عقلية بين مخالفتها لموازين العقل الصحيحة وفسادها من جهته، وله في إبطال الشبهة طريقان:.

● الطريق الأول:

إبطالها إجمالا، وفيه يكتفي ابن تيمية بما يدل على بطلان الشبهه من حيث الجملة ولا يستطيل في بيان الوجوه الممكنة المبينة عن فسادها.

● الطريق الثاني:

إبطالهما تفصيلا، وذلك ببيان الوجوه الممكنة والاستطالة في إيضاحها.
وهو تارة يكتفي بأحد الطريقين وفي الكثير يستعملهما معا، وإذا أراد الرد على شبهة عقلية حصر أصولها التي تدور عليها حتى يكون ذلك أوضح

في إبطالها وأسهل في الامتناع[١] وهذا ما سيتضح من خلال دراستنا لبعض الشبه حول هذا التوحيد، وهو يحصر هذه الشبه في عدة أمور هي ضابطة للكلام فيها:.

أولا: إما أن يكون منقولا مكذوبا على من نقل عنه.

ثانيًا: أن يكون منقولا عن مجهول لا يعرف ومن المعلوم أنه لو قدر منقولا عن رسول اللَّه ﷺ وناقله مجهول لم يقبل فكيف يمثل هذا المنقول.

ثالثا: أن يكون المنقول نقل عن من نقل عنه على غير وجهه الصحيح لحذف شروط له فيه أو قيد لا بد منه فينقل بغير قيده وشرطه كمن فهم من الإذن في زيارة القبور بعد النهي عنها أنها الزيارة التي تتضمن ما ينافي التوحيد أو كماله.

رابعًا: قياس لا يجوز الاستدلال به في باب العبادات مع العلم بأن الرسول ﷺ ترك ما يدعى ثبوت استحبابه بالقياس مع قيام المقتضى لفعله بحيث يكون مثل فعله لكنه لم يفعله.

خامسًا: منامات ترى في الدعاء عند القبور ونحوها وهي ليست حجة بإجماع الأمة في أصول الشريعة وفروعها، لو كان المرئي هو النبي ﷺ فكيف تكون تلك المنامات التي بغير حجة فيما يطلب فيه القطع وهو أصول الدين (العقيدة).

سادسًا: منقولات عن بعض عوام العباد، أنهم فعلوا ما يخالف الشريعة مع أن أقوالهم لو نقلت ما كانت حجة في الشريعة فضلا عن أفعالهم[٢].

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٤ - ٣٤٧).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٢ - ٣٤٥).

ويمكن تقسيم هذه الشبهة بحسب موضوعاتها إلى الأقسام التالية:-

أولا: ما يتعلق بعبادة أصحاب القبور.

ثانيًا: ما يتعلق بالقرب والوسائط والوسائل الشركية.

ثالثًا: ما يتعلق بأحوال المشركين.

أولًا: ما يتعلق بعبادة أصحاب القبور

من أعظم الشبه المتعلقة بهذا الموضوع، ما نص عليه ابن تيمية من أن هؤلاء يحكون أفعالا عن بعض من عرف بالفضل عندهم في العلم والعمل مضمونها: أنه كان هؤلاء الفضلاء يتحرون الدعاء عند القبور والعكوف عليها وفي هؤلاء من كان بارعا في العلم الشرعي ومنهم من كانت له كرامات معروفة عند الناس، كما أنه فيما عرف بالتجربة العلمية أن بعض الناس دعوا أصحاب القبور أو دعوا اللّه عندها فتحقق مطلوبهم وكشف مرهوبهم، فهل يكون ذلك بعد هذا غير صحيح ومن فعله يعتبر مخطئا. وقد أردف ابن تيمية حكايته لهذه الشبهة ما معناه أن ما تضمنته بعيد عن طريق أهل العلم والإيمان في تقرير الأدلة وإقامة البراهين، وإنما ذكرها لأنها العمدة فيما يدعونه من تجويز دعاء أصحاب القبور[١].

❑ **رد الشبهة عند ابن تيمية:-**

وقد أبطل ابن تيمية هذه الشبهة من وجوه: -

أولا: أن المنقول عن السلف النهي عن ذلك ولا نعلم في ذلك نقلًا ثابتًا عن القرون الثلاثة المفضلة والتي عدلت من المصطفى ﷺ مع قيام ما يقتضي أمرهم بذلك عندهم فإنهم كانوا أحرص الناس على تتبع الفضائل والمسابقة إلى ما فيه أجر وثواب، فعدم أمرهم بذلك وعدم فعلهم له مع

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٢).

قيام المقتضى لو كان ذا فضيلة يوجب لنا القطع بأنه لا فضل في ذلك أصلا.

وأما من بعد القرون المفضلة فغاية ما يفرض هو حصول الخلاف بين الأمة في ذلك، فصار بعض العلماء إلى فعل ذلك واختار بعضهم النهي عنه إذ إجماع الأمة على استحسان ذلك غير ممكن وذلك لأمرين:.

الأمر الأول: أن كثيرا من هذه الأمة كره ذلك وأنكره سلفا وخلفا.

الأمر الثاني: أن الواقع التاريخي يمنع من ذلك؛ إذ كيف تستحسن الأمة ما لم يفعله سلفهم، وفرض وجود الإجماع عليه هو فرض لتعارض الإجماعات وهو ممنوع شرعا، فإن الإجماعات لا تتناقض إذ تناقضها يتضمن خطأ أحدها وهذا يتضمن أن الأمة أَجمعت على الباطل في حين من الدهر وهو ممنوع شرعا فلا يكون أبدا، وأما اختلاف الخلف فالمرجع في استبانة الحق هو كتاب اللّٰه وسنة رسوله وإجماع السلف، إما عن نص أو استنباط وهذا على فرض صحة ما تقدم، أما وأنه لم ينقل عن إمام معروف ولا عالم متبع من الأئمة الأربعة وغيرهم، فإن هذا النقل لا يخرج عن كونه كذب أو منقول عن مجهول أو صدر عن اجتهاد خاطيء أو عن إطلاق ما هو مقيد بشرطه، فأطلق تحريفا للنقل[1] وهذا الجواب مخرج على فرض صحة هذا النقل عن من نسب إليه.

ثانيًا: وهو جواب جار على طريقة الإجمال في الرد وهو نقض شبهتهم من أصلها فيقال: إن ما ادعيتموه لأصحاب القبور نظيره موجود عند اليهود والنصارى، فإن لهم من الحكايات والأقيسة ما يحتجون به على عبادة أصحاب القبور بل وإن المشركين من العرب ليقولون ذلك، فإنهم يدعون أن أوثانهم إذا دعوها استجابت لهم، وإذا كان ما ذكر أيضا هو

---

(١) انظر اقتضاء الصراط (٣٤٣، ٣٤٤).

دليل على أن ما دعيتموه لأصحاب القبور ربما يحبه اللّه ويرضاه فإن طرد ذلك أن ما يفعله اليهود والنصارى والمشركون ويقولونه مما يحبه اللّه ويرضاه وهذا كفر محض وباطل واضح وما لزم منه الباطل فهو باطل[١] وإذا نظرت في حال عباد القبور رأيت أن لكل واحد منهم صاحب قبر اتخذه وثانا يحسن الظن به ويسيء الظن بغيره، وإن من المستحيل إصابتهم جميعًا فيما ادعوه لما في ذلك من الجمع بين الأضداد، وإن من المستحيل أيضا موافقة بعضهم فيما ادعوه أو هو ترجيح بغير مرجح وهو تحكم محض، إذ لا ترجيح بين متماثلين إلا بدليل ولا دليل والاستحباب لداعي أرباب القبور ليس بمستغرب فإن المشركين يستسقون ويستنصرون في حال الشدة والاضطرار فتستجاب لهم كما استجيب لعبد المطلب في حماية البيت عام الفيل، واستجيب دعاء بلعم بن باعوراء لما دعى على المؤمنين من قوم موسى وسلبه اللّه الإيمان، فلم تدل الاستجابة على شرعية الدعاء أو حله[٢].

ثالثًا: وهو جواب على سبيل التفصيل وهو أن هذه الشبهة مرجعها إلى أمرين:-

الأمر الأول: الحكاية عن بعض الأعيان من العلماء والعباد أنهم فعلوا ما يدل على العكوف على القبور وتحري الدعاء عندها ولها.

الأمر الثاني: تجارب حصلت لبعض الناس ظفروا بمطلوبهم عندما عكفوا وتحروا الدعاء عند القبور، جعلوها طابعًا عامًا يقاس عليه ما سواه وجوابه من وجوه:-

أولًا: إن هذا المنقول لا يخلو من أمرين:-

---

(١)، (٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٤، ٣٤٥)

الأولى: إما أن يكون كذبا محضا فلا يصلح للاحتجاج.

الثاني: وإما أن يكون غلطا ممن فعله فلا يكون حجة، والثابت بالشرع قطعا النهي عنه والإنكار على من فعله وقد تقدم فيما مضى ما يدل عليه[١].

ثانيًا: أن ما يدعى من المعقول من الأقيسة والتجارب فإن عامة ما ذكر منه كذب وغير صحيح[٢].

ثالثًا: أنه لو فرض صحة بعضه فإن ذلك نادر جدا، فإن الواحد منهم يدعوه المرات الكثيرة فلا يستجاب له إلا مرة واحدة وقد يدعوا الجمع الكثير منهم فلا يستجاب لأحد إلا نادرا الواحد بعد الواحد مع أن أهل الإخلاص يدعون اللّٰه فلا تكاد ترد دعوتهم إلا لوجود مانع مع أن هؤلاء القبوريين يحصل لهم بسبب دعائهم هذا من المفاسد ما هو أعظم مما يحصل لهم من استجابة دعائهم. كضعف التوحيد والأعراض عن اللّٰه والظلمة وفقد حلاوة الإيمان ما يحصل لأهل الإخلاص ضده فلهم من لذة اليقين، وحلاوة الإيمان، وبرد اليقين والإقبال على اللّٰه وتوفيق اللّٰه وعنايته[٣]، مع أن التجربة والأقيسة الصحيحة لتدل على مدى ما يحصل للموحدين من الخير في الدنيا والآخرة والذي لا يكاد يحصل جزء منه لمن يدعوا غير اللّٰه أو يعكف على القبور وهذا أمر مدرك لجميع العقلاء المهتدين بالشرع، فإنه لا يحصل بهذه الأسباب المحرمة خير محض أو لا راجح بل الحاصل بها هو من الشر أضعاف أضعاف ما يحصل بها من الخير وهذا الخير غير خال من المفاسد الراجحة عليه.

رابعًا: أن الأسباب التي خلقها اللّٰه كثيرة لكن منها ما أباحه الشارع أو

---

(١)، (٢)، (٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٥، ٣٤٦)

أوجبه ومنها ما حرمه، فلا يكفي في إباحة فعله كونه سببا، وعليه فلا يجوز للعبد أن يقارف من الأسباب إلا ما أتاحه الشرع أو أوجبه مع أن عامة الأسباب المحرمة لا تأثير لها في جلب المنافع ودفع المضار لسلب الله الشفاء منها، ولا يمنع كون ذلك المحرم سببا أن يكون العبد مستحقا للعقاب على فعله كما حصل للبعض كما تقدم من دعاء بلعم بن باعوراء على المؤمنين من قوم موسى فسلبه الله الإيمان عقوبة له، ولذلك لما أمر الله عباده بالدعاء أردف ذلك بذم الاعتداء فيه فقال سبحانه: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]، فإن الداعي قد يعتدي في الدعاء فيستجاب له لكنه يكون آثما مستحقا للعقوبة بتعديه وبما جلبه هذا التعدي على غيره من ضرر فيكون ذلك سببا لمضاعفة جرمه وذنبه، ولذا يحصل بالسحر والعين والطلاسم بعض الأثر بإذن الله مع ذلك فهو معلوم التحريم قطعا كما قال سبحانه عن السحر: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖۚ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقال عنه سبحانه: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٠٢]، فجعل فيه ضررا ومفسدة ونفى عنه النفع وعليه فاستجابة الدعاء ليست دليل الحل، ولا كون دعاء أصحاب القبور أمرا مشروعا أو مأثورا به ولا حتى جائزا مباحا بل هو محرم غير موصل إلى المطلوب على سبيل التمام والخلو من المفسد وبذلك يتبين غلط من يستحسن بعض العبادات، لأن بعض الأعيان والصالحين فعلوها فيجعل ذلك دليل الاستحسان وجعل ذلك الفعل سنة متبعة إذ وقوعه من هؤلاء لا يمنع كونه وقع على وجه ليس بمشروع، فكم من العبادات قد تقع من بعض الناس مع اشتمالها على وصف مكروه وإنما استحسان العبادات يكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ لأن استحسان أحد قد يكون مجتهدا مخطئا أو جاهلا غير

عالم[١].

خامسًا: أن اعتبار ذلك كرامة لأصحاب القبور غير صحيح لأنه قد ثبت عدم اختصاصه بالمؤمنين من جهة.

ومن جهة أخرى فإن الكرامة الحقيقية هي فيما نفعت في الآخرة أو نفعت في الدنيا بلا ضرر ولا مفسدة، وهذا ما لم يكن في الاستجابة لأصحاب القبور وإلا فإن اللّه يسبغ على الكافر النعم لكنه يحاسبه عليها في الآخرة فتكون زيادة في ذنبه لعدم شكره إياها وأداء حقها كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [الشعراء: ٥٥، ٥٦]، وقال جل شأنه: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤].

فكانت النعم استدراجا لهم وقد تقدم مدى ما في دعاء القبور والعكوف عليها من المفاسد العظيمة فلا تكون كرامة لمن وقعت منه أو له[٢].

مع أن اقتران الاستجابة بالدعاء أو بعده لا يدل على أن دعاء صاحب القبر هو السبب بل قد يكون اضطرار العبد وحاجته هي السبب، وقد يكون ذلك من الرزق الذي كتبه اللّه له فيستجيب له سبحانه، أما لما قام في قلب العبد من الاضطرار أو لرحمة اللّه به أو لتكميل ما كتبه اللّه للعبد من رزق والرزق لا يشترط في كونه كذلك أن يكون الطريق مشروعا أو مباحا.

ودعوى أن دعاء المقبور أو دعائه عند القبر هو سبب لإجابة دعوى لا

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٩ - ٣٥٢)
(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٥٩، ٣٦٠)

تثبت إلا بدليل، ولا دليل له سوى ما ادعاه من اقترانها أو حصولها بعده وهذا لا يصلح أن يكون دليلا إذ هو معارض بانقضائه في بعض الأوقات، والاقتران مع الانتقاض ليس دليلا على العلة باتفاق عقلاء بني آدم.

وإن ادعى أن التخلف حصل لفقد شرط أو وجود مانع منعنا ذلك، وقلنا: بل هو لسبب آخر، وهو الراجح؛ لأنا وجدنا بالاستقراء أن الأسباب التي تفرج بها الكروب وتكشف بها الخطوب كثيرة، وليس الاقتران بأولى من غيره فتعيينه ترجيح بلا مرجح، ثم إن الاقتران معارض بالانتقاص الذي هو دليل المنع من كون الاقتران دليل[1].

سادسًا: أن الدعاء نوعان:-

الأول: دعاء عبادة متضمن لذل العبد وخضوعه لربه سبحانه فهنا الدعاء مختص بالمؤمنين وبه يتعلق الثواب في الدنيا والآخرة، وهو من قبيل توحيد العبادة.

الثاني: دعاء مسألة لا يتضمن ذلا ولا خضوعا كما أنه يحصل من المؤمن والكافر، وهو من قبيل توحيد الربوبية تقضى به حاجة العبد، وقد يثاب عليه وقد لا يثاب عليه، فإن كان المسئول مما يحبه الله ويرضاه أثيب العبد عليه، وإن كان المسئول مما يكرهه اللّه ويبغضه فقد تقضى حاجته، وقد لا تقضى، وقد يكون سببا لضرر العبد في دينه ودنياه، وقد يكون المسئول محرما فيستحق العقوبة على تعديه لحدوده وتضييعه لحقوقه[2] ويجمع هذين الدعاءين قوله جل شأنه: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقد فسرت الآية بالمعنيين:

الأول: اعبدوني وأطيعوا أمري أستجب دعاءكم.

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٦١).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣، ٤١٤)

الثاني: سلوني أعطكم.

فالأول: دعاء العبادة.

والثاني: دعاء مسألة(١).

ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وعليه فيكون دعاء أصحاب القبور لو قدرت إجابته من دعاء المسألة المتعلق بالربوبية فهو لا يختص بأحد كما تقدم وعندئذ فلا غرابة في وقوع المطلوب من هؤلاء.

ثانيًا: ما يتعلق بالقرب والوسائط والوسائل الشركية

وقد تعلق المشركون بالله في ألوهيته بعدة شبه ذكر ابن تيمية أَشهرها ونقض بنيانها وهدم أصولها حتى تهاوت أركانها وهي:

نص الشبهة: أن الله عظيم جليل ومقتضى عظمته وجلاله أن يتقرب إليه بواسطة وحجاب؛ لأن التقرب له بدون ذلك نقص لعظمته واستهانة بجلاله وغض من جنابه الرفيع. **وقد فند ابن تيمية هذه الشبه من وجوه:ـ**(٢).

الوجه الأول: أنه لا يخلو أمر من يتقرب إليه بالوسائط الحجب من أمرين:ـ

الأول: أن يكون قادرا بدون حاجة لهذه الوسائط والحجب بحيث يسمع كلام عباده ويجيب سؤلهم ويقضي حوائجهم.

الثاني: أن يكون غيرقادر على قضاء الحوائج وإجابة السؤال إلا بتلك الوسائط والحجب.

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١١).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٧٥، ٧٦).

والثاني من التقديرين باطل؛ فإن لازمه سلب القدرة عن اللّه إلا بتلك الوسائط وفيه غض من جنابه ونقص في كماله، وهو سبحانه على كل شيء قدير موصوف بكل صفة كمال وجمال لا نقص فيها من جميع الوجوه، وإذا ثبت بطلان التقدير الثاني ثبتت صحة التقدير الأول وهو أنه يسمع كلام عباده ويجيب سؤلهم بدون هذه الوسائط والحجب. ولو قدر أن ملكا من ملوك الدنيا قادر على فعل أموره بدون الوسائط والحجب فتركها كان ذلك منه إحسانا ورحمة بمن ولي أمرهم وهي صفة كمال واللّه أولى من العبد بذلك لأنه سبحانه له غاية الكمال والجلال[1].

الوجه الثاني: أن ذلك ليس غضا في جنابه سبحانه؛ لأن ذلك يكون غضا في جنابه لو كان مفتقرا إليهم أو أمكن إيصال الضرر إليه منهم، وأما مع كمال القدرة والغنى وأمن الأذى منهم أن يصل إليه فإن ذلك لا يكون غضا في جنابه؛ بل إنه لو قدر اثنان أحدهما: يقرب الضعفاء ويحسن إليهم مع أنه لا يخاف منهم، والثاني: لا يفعل شيئا من ذلك خوفا أو كبرا أو غير ذلك؛ كان الأول أكمل من الثاني وإذا كان ذلك أكمل في حق العبد فهو في حق الرب من باب أولى؛ إذ له سبحانه غاية الكمال.

الوجه الثالث: إن ذلك يكون غضا من جنابه لو كان ليس سيدا مطاعا بأمره، وأما إذا كان سيدا مطاعا بأمره فأذن للناس في التقرب له ودخول داره فإن ذلك لا يكون سوء أدب معه ولا غض من جنابه واللّه ـ سبحانه وتعالى ـ أمر أن يتقرب إليه بإذنه فلا يكون ذلك سوء أدب معه فيجب أن يدعى ويتقرب إليه بغير وسائط ولا حجاب فإنه سبحانه قد أنكر

---

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٧٥، ٧٦).

على من تعبد بغير ما شرع فقال جل جلاله ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (٤٥) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، فدلت الآيتان على أن تقربهم ودعائهم لله كان بإذنه، وأن دعاء غيره ليس بإذنه في مقام الإنكار على شرع ما لم يشرع إليه[١].

الوجه الرابع: أن يقال: إن دعوى الوسائط لا تخلو من أمرين:

الأمر الأول: وساطة شرعية: وهي وساطة الرسل في التبليغ أو وساطة العبد فيما يقدر على جلبه أو دفعه من خير أو شر.

الأمر الثاني: وساطة شركية: وهي ما يفعله عباد القبور من دعوى كون ما يعبدونه وسائط بينهم وبين اللَّه أو طلب المخلوق من غير اللَّه ما لا يقدر عليه إلا الله[٢].

ثالثًا: ما يتعلق بحال المشركين

نص الشبهة: أن ما فيه هؤلاء المشركين من الغنى والنعمة والسعة في العيش وبعض خوارق العادات هو دليل محبة اللَّه لهم، وقد أجاب ابن تيمية على هذه الشبهة من خمسة وجوه[٣] هي:-

أولًا: إن ما هم فيه داخل في مسمى الرزق العام الذي لا يختص بأحد، بل جميع الناس فيه سواء؛ مؤمنهم ومشركهم، وهو المعبر عنه بالإعطاء والأخذ الكوني ومن ادعى غير ذلك فعليه الدليل على يقين أن ما عليه هو الحق.

ثانيًا: لا يلزم أن يكون ما أجري على يديه بإذن اللَّه الكوني القدري

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٧٥، ٧٦)
(٢) انظر الواسطة بين الحق والخلق (١٢، ١٣).
(٣) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٠٠، ١٠٢)

من خوارق العادات كرامة له، بل هو من أعمال الشياطين؛ فإنهم يخدمون أولياءهم.

ثالثًا: أن ما حصل له فهو من اللَّه ولكن السبب الذي تعلق به حرام كالرزق المحرم؛ فإنه يقدر له رزقه من السرقة والنهب والغصب ونحو ذلك من الطرق التي لم يشرعها اللَّه.

رابعًا: قلت: إنه لا يلزم من وجود الخارق للعادة على يد أحدهم أن يكون من أولياء اللَّه؛ فإن الرجال من الغير أكفر خلق اللَّه ومع ذلك أجرى اللَّه على يديه من الخوارق ما تكون فتنة لكل مفتون[١]، وليس هو دليل الإيمان[٢].

خامسًا: أن اللَّه قد صرح في كتابه، أن هذه النعم التي أفاض بها على المشركين إنما هي من الحسنات المعجلة في الدينا وليس لهم في الآخرة من نصيب[٣] كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وقوله جل جلاله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]، وقوله جل شأنه: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ١٢٦].

يقول ابن تيمية: [فليس كل من متعه اللَّه برزق ونصر إما إجابة لدعائه وإما بدون ذلك يكون ممن يحبه اللَّه ويواليه، بل هو سبحانه يرزق المؤمن

---

(١)، (٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٩/٥).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣).

والكافر، والبر والفاجر، وقد يجيب دعاءهم ويعطيهم سؤلهم في الدنيا، وما لهم في الآخرة من خلاق][١].

وبناء على ذلك فإن ما يظهر على يد المشركين من خوارق واستجابة دعاء والسعة في العيش ليس من موجبات محبة اللَّه، بل موجبها هو طاعته واتباع رسوله ﷺ كما قال جل شأنه ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، لذا فإن اللَّه لم يهب رسوله من السعة في العيش والتوسع في الدنيا ما وهبه لكثير من صناديد الكفر والضلال، بل المعروف من سيرته وحال أهله يدل على خلاف ذلك، فهل يصح أن يقال: أن اللَّه لا يحب رسوله، وإذا كان هذا اللازم باطل فالملزوم باطل أيضا لأن لوازم المذاهب الباطلة تدل على بطلان هذه المذاهب وإن لم يلتزمها صاحب المذهب لا سيما أن السعة والغنى وخوارق العادات ليس من خصائص المؤمنين بل يستوي فيها البر والفاجر والمؤمن والكافر، يقول ابن تيمية: [فإنه قد علم أن الكفار والمنافقين من المشركين وأهل الكتاب لهم مكاشفات وتصرفات شيطانية كالكهان والسحرة وعباد المشركين وأهل الكتاب، فلا يجوز لأحد أن يستدل بمجرد ذلك على كون الشخص وليا لله، وإن لم يعلم منه ما يناقض ولاية الله، فكيف إذا علم منه ما يناقض ولاية الله][٢].

قلت: وبإبطال شيخ الإسلام هذه الشبهة يتبين لنا أن ما عليه هؤلاء المنحرفون في توحيد الألوهية لا يؤيده عقل ولا نقل صريح.

* * *

---

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣).

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٣٩) المكتب الإسلامي.

الفصل الخامس

أثر توحيد العبادة
في فهم التوحيد

أثر توحيد العبادة في فهم التوحيد

ولما كان توحيد العبادة هو أحد أنواع التوحيد الثلاثة بل هو أجلها وأعظمها كان لا بد لهذا التوحيد من مظاهر إيجابية تترتب على الفهم الصحيح له وأخرى سلبية ترتبت على الخطإ من فهم حدوده وأصوله، ونحن في هذا الفصل سنتتبع مع ابن تيمية أهم المظاهر التي بنيت على هذا التوحيد إيجابا وسلبا مظهرين بذلك مدى أهمية هذا التوحيد ومكانته من البنية العقدية العامة، ويمكن إرجاع آثار توحيد العبادة للأمور التالية:ـ

أولًا: أثره في عقد القلب وأفعاله.

ثانيًا: أثره في أفعال العباد وتصرفاتهم وسلوكياتهم وأخلاقهم.

ثالثًا: أثره في حياة الأمة الإسلامية.

رابعًا: أثره في ظهور بعض الأفكار العقدية.

وابن تيمية عندما يذكر هذا التوحيد يقرن بينه وبين آثاره قرن الحقائق النظرية بالواقع العملي مشيرا إلى مرتبة كل مظهر من التوحيد قربا وبعدا إليه، يقول ابن تيمية: [ولكن الكفار يتفاضلون في الكفر، كما يتفاضل أهل الإيمان في الإيمان](١)، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧](٢).

فبين ـ رحمه اللَّه ـ أن مظاهر السلب متفاوتة، وكذلك الأمر في مظاهر الإيجاب حيث يقول: [فإن ألوهية اللَّه متفاوتة في قلوبهم على درجات

(١) الفتاوى (١/ ١٤٤).
(٢) الفتاوى (٢/ ٣٨٤)

عظيمة تزيد وتنقص، ويتفاوتون فيها تفاوتا لا ينضبط طرفاه][1] أي زيادة ونقصا.

أولا: أثره في عقد القلب وأفعاله

إن معرفة العبد بألوهية اللَّه لها موجبات ضرورية تعتبر من طبيعتها وثمرة من ثمراتها وأعلاها علم العبد وعمله، فأما علمه بألوهيته فهو متضمن للخضوع له والإسلام لجلاله والامتثال لأمره ونهيه كما قال تعالى ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ﴾ [لقمان: ٢٢]، والعروة الوثقى هي شهادة لا إله إلا اللَّه، فكان مما تتضمنه هذه الشهادة إسلام الوجه لله ذلًّا وخضوعًا واستكانة وهذا يستلزم براءة العبد من حوله وقوته واعتماده على ربه في جميع شئون حياته وهو ما تضمنه قولنا: لا حول ولا قوة إلا باللَّه، فما أقدر اللَّه العبد عليه حصل وما منعه منه لم يحصل ولو اجتمع الإنس والجن على طلبه، وأما عمله فهو كل فعل إرادي قصد به وجه اللَّه تعالى من توكله عليه وحده وخشيته منه وحده وخوفه منه وحده ومحبته له وحده وهلم جرًّا[2]. . . .

وعلم القلب وعمله متلازمان متكاملان، وإن كان من الواجب تقديم علمه على عمله وهو أمر مدرك بالبداهة، فإن الإدراك والتصور قبل الحركة، وقد جمع ابن تيمية هذه المعاني في قوله: [فالمؤمن الذي آمن بقلبه وجوارحه إيمانه بين علم قلبه وحال قلبه وتصديق القلب وخضوعه. . . والعلم قبل العمل والإدراك قبل الحركة. . . وإن كانا

(١) الفتاوى (١/ ١٤٤).
(٢) انظر الإيمان (١٧٦).

متلازمين، لكن علم القلب موجب لعمله ما لم يوجد معارض راجح][١].

ولذا وجب على العبد أن يعلق قلبه بربه، يقول ابن تيمية: [وكلما قوي طمع العبد في فضل اللّٰه ورحمته لقضاء حاجته ودفع ضرورته، قويت عبوديته له وحريته مما سواه، فكما أن طمعه فيه يوجب عبوديته له، فيأسه منه يوجب غنى القلب عنه][٢].

وينص ابن تيمية على أن عبودية القلب وأسره لربه هو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب[٣].

كما أنه يذهب إلى أن الحرية الحقيقية للقلب وأن العبودية الحقيقية هي عبودية القلب، وأنه لا يحصل عليها العبد إلا بتألهه لربه وعبوديته له[٤]، وإن كل تأله لغير اللّٰه هو في الحقيقة أسر للعبد، بل هو أعظم من الإسرار؛ إذ أسر البدن لا يضر صاحبه إذا حصلت له الطمأنينة[٥].

ومن واجب العبد عند ابن تيمية أن يخلص قلبه من عبودية ما سوى اللّٰه حتى المباحات، فإن منها ما هو بحاجة إليه من المسكن والمنكح، فهذا يطلبه من اللّٰه ويستعمله استعمال الدابة من غير استعباد له، وفيها ما لا يحتاج إليه فلا ينبغي أن يعلق قلبه به لأن تعليق القلب به يعني الاستعباد له لا سيما إذا اعتمد عليه من دون اللّٰه فإنه والحالة هذه لا تبقى معها حقيقة العبودية للّٰه[٦].

---

(١) الفتاوى (١/ ٣٨٤).

(٢) العبودية (٩٤، ٩٥)

(٣) انظر العبودية (٩٦).

(٤) انظر العبودية (٩٧).

(٥) انظر العبودية (٩٦).

(٦) انظر العبودية (١٠٢).

كما إنه من لوازم عقد القلب وعمله أن يستغني بالله عما سواه وأن يفتقر إليه ويستكن لجلاله وعظمته، وضد ذلك الاستكبار عن عبادة رب العالمين، وهو مستلزم للشرك بالله(١) وهو ضد الاستسلام لله(٢).

وشهود هذه المعاني واجب عند ابن تيمية في [علم القلب وشهادته وذكره ومعرفته، وفي حال القلب وعبادته، وقصده وإرادته، ومحبته وموالاته وطاعته، وذلك تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله فإنها تنفي عن قلبه ألوهية ما سوى الحق، وتثبت في قلبه ألوهية الحق](٣)، ومعرفة العبد بألوهية الله موجبة لحبه وهي مستلزمة لموالاته سبحانه وذلك بحب ما يحب وبغض ما يبغض والله يحب الإيمان والتقوى والمؤمنين الأتقياء ويبغض الكفر والفسوق والعصيان والكفار والفساق والعصاة، ومعرفة العبد القلبية موجبة لعمل قلبي يتناسب وعبودية الحب والبغض، فلا بد وأن يكون العبد الموحد محبا للإيمان والتقوى والمؤمنين والأتقياء ومبغضًا للكفر والفسق والعصيان والكفار والفساق والعصاة، وهذا الحب محرك لإرادة العبد القلبية إلى طلب المحبوبات واجتناب المبغوضات له سبحانه:.

ولهذا فقد جعل لأهل محبته علامتين:-

أولهما: اتباعه رسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وهو متضمن لتصديق خبره وطاعة أمره والتأسي بفعله، فيكون بذلك فاعلا لما يحبه الله فيحبه الله.

الثاني: الجهاد في سبيـــل الله بالنفس والمال؛ لأنه الطريق إلى ما يحبه الله من علو الحق ودفع الكفر والفسوق والعصيان(٤) كما قال سبحانه:

---

(١)، (٢) انظر العبودية (١١٣ - ١١٥ - ١١٨).

(٣) العبودية (١١٥).

(٤) انظر العبودية (١٠٣ - ١٠٧).

﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [التوبة: ٢٥]، وبناء على ذلك فإن القلب كلما ازداد حبا لله ازدادت عبوديته لربه، وكلما زادت عبودياته ازداد تقـربه لربه فلا يعبد غيره، ولا يستعين بسواه كما قال تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، فيحصل للقلب بذلك من الكمالات النفسية ما يعمر بها قلبه كالطمأنينة والسكون والأمن والفرح والسرور واللذة ما لا يجده غيره، وبذا ينفسح القلب ويتسع فيكون أهلا لقبول هداية الله(١)، وإذا اشتمل عقد القلب وعمله على هذه المعاني العظيمة اتحدت إرادته مع إرادة ربـه فلا يـريـد إلا ما يريده ولا يعمل إلا ما يحبه كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وعندئذ يكون الله معه ويكون هو مع ربه بمعنى أن الله ينصره ويوفقه ويعينه، وإن العبد موافق لربه فيما يحب ويبغض فلا تجده حيث نهاه ولا تفقده حيث أمره(٢)، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ﴾ [الحج: ٤٠]، وقوله سبحانه: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: ٧].

وهذا المعنى هو حقيقة الدين واليقين والإيمان والتوحيد؛ لتضمنه عبادة العبد له بجميع المعاني القلبية عقدا وعملا.

ثانيا: أثره في تصرفات العباد وسلوكياتهم وأخلاقهم.

ولما كان العمل الظاهر أثرًا من آثار عقد القلب وعلمه كان من ضرورة

---

(١) انظر العبودية (١٠٨ ، ١٠٩).

(٢) انظر الفتاوى (٢/ ٣٩٠ - ٣٩٣)

وجود حقيقة توحيد العبادة في قلب العبد أن تظهر آثاره في تصرفات العباد وسلوكياتهم وأخلاقهم، وذلك على حد قول ابن تيمية: [فإن وجود الفروع الصحيحة مستلزم لوجود الأصول][(١)].

ومراده أن عقد القلب هو الأصل في عمل العبد الظاهر والباطن، وذلك لأنه المحرك للإرادرة الجازمة الذي يعتبر العمل أثر من آثارها، فمن عبد اللَّه بأنواع العبوديات القلبية فلا بد وأن يوجب ذلك له إرادة جازمة لتحقيق ما في قلبه على جوارحه كواقع عملي ومظهر ضروري من مظاهر ما في القلب، فلا بد من شهادة اللسان بتوحيد اللَّه، وإخباره بموجباته ولوازمه وشهادة الجوارح بالفعل فلا تسجد إلا لله ولا تركع إلا له ولا تنذر ولا تذبح ولا تدعو ولا يستغيث إلا له وبه[(٢)]، وتكون جميع نواحي الحياة مبنية على حكم اللَّه وشرعه وجارية على أمره ونهيه[(٣)]، كما قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وبذلك تكون حياة العبد لله وحده[(٤)] كما قال تعالى ﴿إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

ولذا ذم اللَّه من شَرَّعَ ما لم يأذن به اللَّه دينا وشرعا فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، فلا يصرف شيء من ذلك لغير اللَّه من شمس وقمر وملك ونبي وصالح ونحوهم[(٥)] فإن حقيقة توحيد العبادة إفراد اللَّه بأفعال عباده.

كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، يقول ابن

---

(١) الفتاوى (٢/ ٣٨٢).

(٢)، (٣)، (٤) انظر الفتاوى (١/ ٨٠، ٨١).

(٥) انظر الفتاوى (١/ ٧٤، ٧٥).

تيمية ـ رحمه اللَّه ـ [وإذا كانت جميع الحسنات لا بد لها من شيئين؛ أن يراد بها وجه اللَّه وأن تكون موافقة للشريعة، وهذا في الأقوال والأفعال، في الكلم الطيب والعمل الصالح، والأمور العلمية والأمور العملية العبادية](١)، فبين أنه لا بد في كل العمل من إخلاصه لله وموافقته للشريعة وهو لا يكون عبادة إلا بذلك.

ولأن كانت هذه بعض من آثاره في أفعال العباد من الناحية الإيجابية فإن للخطإ في مدلول هذا التوحيد من الآثار السلبية ما يكدر الحياة الإسلامية ويملؤها بمظاهر الجاهلية، فكم من قبر عبد، ومشهد عظم، ونذر وذبح لغير الله، وغيرها كثير من المشاهد الواقعية التي عجت بها الحياة الإسلامية يفعلها من ينتسب إلى أهل الإسلام ويلهج بكلمة التوحيد، وقد أفصح ابن تيمية عن هذا الواقع الأليم أيما إفصاح فقال منكرا: [وقد زين الشيطان لكثير من الناس سوء عملهم، واستزلهم عن إخلاص الدين لربهم إلى أنواع من الشرك فيقصدون بالسفر والزيارة رضى غير اللَّه والرغبة إلى غيره ويشدون الرحال: إما إلى قبر نبي أو صاحب أو صالح أو من يظنون أنه نبي أو صاحب أو صالح داعين له راغبين له راغبين إليه، ومنهم من يظن أن المقصود من الحج: هو هذا فلا يستشعر إلا قصد المخلوق المقبور، ومنهم من يرى أن ذلك أنفع له من حج البيت، ومن شيوخهم من يقصد حج البيت فإذا وصل إلى المدينة رجع ـ مكتفيا بزيارة القبر ـ وظن أن هذا أبلغ، ومن جهالهم: من يتوهم أن زيارة القبور واجبة، وأكثرهم يسأل الميت المقبور، كما يسأل الحي الذي لا يموت فيقول: يا سيدي فلان اغفر لي، وارحمني، وتب علي، أو يقول: اقض عني الدين وانصرني علي فلان وأنا في حسبك وجوارك.

---

(١) الاستقامة (٢/ ٢٩٧).

وقد ينذرون للمقبور ويسيبون له السوائب من البقر والغنم وغيرها كما كان المشركون يسيبون السوائب لطواغيتهم، ومن السدنة من يضلل الجهال فيقول: أنا أذكر حاجتك لصاحب الضريح، وهو يذكرها للنبي بذكرها لله ومنهم من يعلق على القبر المكذوب، أو غير المكذوب، من الستور والثياب، ويضع عنده من مصوغ الذهب والفضة مما قد أجمع المسلمون على أنه من دين المشركين وليس من دين الإسلام، والمسجد الجامع معطل خراب صورة ومعنى.

وما أكثر من يعتقد من هؤلاء أن صلاته عند القبر المضاف إلى بعض المعظمين ـ مع أنه كذب في نفس الأمر ـ أعظم من صلاته في المساجد الخالية من القبور والخالصة لله، فيزدحمون للصلاة في مواضع الإشراك المبتدعة التي نهى النبي ﷺ عن اتخاذها مساجدًا وإن كانت قبور الأنبياء، ويهجرون الصلاة في البيوت التي أذن اللَّه أن ترفع ويذكر فيها اسمه ـ ومن أكابر شيوخهم من يقول الكعبة في الصلاة قبلة العامة، والصلاة إلى قبر الشيخ فلان ـ مع استدبار الكعبة ـ قبلة خاصة، هذا وأمثاله من الكفر الصريح باتفاق المسلمين][1]، وإنما نقلت ما تقدم بلفظه لما فيه من الصورة الحقيقية الواقعية لحال كثير من المسلمين لا في عصر ابن تيمية وحده، لكن حتى في عصرنا الموسوم بعصر التقدم والحضارة مما يدلك على أن عقيدة التوحيد هي الموجه الحقيقي لتصرف العباد وسلوكياتهم وإراداتهم وأخلاقهم، الأمر الذي لم يستطع التقدم التقني أن ينزعه من نفوس الناس إذا ما داهمت الوثنية قلوبهم وأفسدت عقائدهم مما يدل دلالة واضحة على مدى أثر العقيدة صحيحة وباطلة على أفعال العباد وحياتهم.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٧ ـ ٤٥٩).

بل الأمر قد يتجاوز هذا الحد إلى أن رتب لهذه العقائد الفاسدة المخالفة للتوحيد ما يعطيها الصبغة العلمية المؤيدة بالبراهين والأدلة التي هي في حقيقتها شبهات وردت على القلوب والأعمال، فتصير الوثنية الجاهلية جزءا من الدين والعقيدة بحيث تبنى عليها فلسفة في الحياة ومظاهر للصلاح والتدين يدعى أنه الحق الذي جاءت به الرسل حتى يكون الحق أغرب ما يكون وأبعد ما يكون عن حياة من ينتسب إليه ويدعي أنه عليه، بل مدافعا ومنافحا عنه، وبذلك يكون الشرك بدلا من توحيد الألوهية، ومظاهر الجاهلية بدلا من مظاهر توحيد العبادة، وعندئذ يكون الفعل لغير اللَّه تبعا لعقد القلب وعمله، فإن كل صلاح في العمل هو فرع صلاح القلب، والعكس بالعكس، وبذلك تنقلب موازين الأعمال التعبيرية، وتختل موازينها العقدية، ويضطهد التوحيد ودعاته في بلاده وأوطانه، ويعز الباطل وهو ذليل في بلاد الإسلام فتختل العلاقات بين الأفراد، وتكثر مظاهر الجاهلية، وتنحاز كل فرقة لما عظمته فيحصل الخلاف، وتكون حينئذ الغلبة للقوة لا للحق كما قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]

فتخترق الطواغيت صفوف الأمة الإسلامية، ويمسكون بزمام الأمور، فينتشر الفساد في الأرض، وعندئذ لا يوجد من يقول: لا إله إلا اللَّه، ويأذن اللَّه بقيام الساعة؛ لعدم صلاح الحياة للبقاء، لتكدرها بالشرك وأهله، وانتهاء الحكمة التي من أجلها خلق اللَّه الناس، وهي توحيده في عبادته كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ونحن بعد ذلك ننتهي على حقيقة واحدة وهي أن كمال الإنسان علما وعملا في عبادة العباد لله وحده لا شريك له، وهو الذي أشار إليه ابن تيمية بقوله: [والحق المبين: أن كمال الإنسان أن يعبد اللَّه

علما وعملا كما أمره ربه وهؤلاء هم عباد اللَّه المفلحون، وجند اللَّه الغالبون، وهم أهل العلم النافع، والعمل الصالح، وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها، كملوا القوة النظرية، والعلمية، والقوة الإرادية][1]، والمراد بالقوة النظرية والعلمية ما يتعلق بفهم تسمى مسمى التوحيد العلمي، والمراد بالقوة الإرادية هي توجه إرداة العبد بنية وطلبا لله رب العالمين فالأول هو الكمال العلمي والثاني هو الكمال العملي ويجمعها توحيد اللَّه في عبادته جل شأنه.

وقد أشار ابن تيمية إلى ما يحصل بسبب الكفر من ضلال في الأعمال فقال: [فإن اللَّه إنما خلق الخلق لعبادته وحده لا شريك له، وسخر لهم ما في السموات وما في الأرض ليستعينوا به على عبادته، فمن لم يستعن بهذه الأشياء على عبادته فعمله كله وقصده باطل ولا منفعة فيه بل فيه الضرر][2].

❑ ثالثًا: أثر توحيد العبادة في حياة الأمة الإسلامية

ولما كان هذا التوحيد - أعني توحيد العبادة - هو التوحيد الذي بعثت به الرسل وأنزلت به الكتب، مما يجعله في طليعة أنواع التوحيد، بل هو قطب رحى العقيدة الإسلامية، اهتم السلف به واعتنوا به غاية العناية فَهْمًا نظريًّا وتطبيقيًّا عمليًّا، فكانت حياتهم كلها مظهرا من مظاهر القيام بحق العبودية لله - جل شأنه - فكانوا فرسانا في النهار عبادا في الليل، فكانوا من أعظم الناس محافظة على الواجبات الشرعية واجتناب المحرمات والمكروهات والحرص على المستحبات والمسنونات، فلما حصلت الفرقة العقدية والاجتماعية اختلفت التصورات تبعا لذلك، فكان حظ هذه

---

(١) الفتاوى (٢/ ٩٦، ٩٧).

(٢) الفتاوى (٢/ ٤٢٥).

الفرق من التوحيد بقدر قربها من منهج السلف وبعدها عنه مما ظهرت آثاره على ساحة الأمة الإسلامية على شكل صراع حول تأييد فرقة ما بحسب ما تنتحله من العقائد والأفكار، وإن كان ذلك لم يمنع من وجود عدد من علماء الأمة العاملين دعوا الناس للرجوع إلى الأمر الأول الذي كان عليه سلف الأمة، وفندوا شبه المنحرفين، وكشفوا زيف ما هم عليه من العقائد الفاسدة، وقد اعتنى كثير من الباحثين في الفرق بما حصل من الخلاف في باب الصفات والأسماء في الأمة الإسلامية، وكاد أن يأخذ هذا الخلاف الحيز الأكبر من بحوث هذه الكتب، لكنك لا تكاد تجد من يتكلم عن توحيد العبادة ـ إلا ما ندر ـ مع ما حصل بسبب هذا التوحيد من فساد عقدي وإجتماعي، فقد أضحت هذه الأمة بسبب الخطإ في مفهوم هذا التوحيد كالدجاجة المذبوحة، لما فقده الكثير من أبنائها من مظاهر هذا التوحيد، والذي ترتب عليه بروز كثير من مظاهر الجاهلية في البنية الاجتماعية في الأمة الإسلامية حتى كادت تنتظم حياة الناس ولا تجد من ينكرها أو يستغرب منها، لأنها صارت من الناحية الاجتماعية جزءا من العوائد والتقاليد المتبعة بين هؤلاء المسلمين، فهو لا يتصور حياته غير مستغيث بغير اللّه ولا ذابح لغيره بل اعتبر ذلك من التوحيد نفسه، فهو عندهم من معرفة فضل أهل الفضل وتنزيلهم منازلهم وجعل ذلك من التوحيد المأمور به شرعا وقد مضت قرون كان فيها صوت الحق ضعيف لا يكاد أن يسمع، بل رمى دعاة التوحيد بالضلال والكفر والإلحاد، وصار الشرك مظهرا عاما في كثير من البلاد الإسلامية حتى في عصرنا هذا كما تقدم، وألفت المؤلفات في تأييده وتضليل دعاة التوحيد ودعوة العامة والخاصة إليه حتى أطبق أكثر المسلمين عليه، فما أنْ تأتي لبلد من بلادهم حتى تجد الشرك معلنًا يحيى بقوة الدولة، وقد حاول الاستعمار

صرف أنظار المسلمين إلى ذلك فأبقاها؛ لما فيها من صرف المسلمين عن جهاده، والتصدي له، بل سعى في نشره وتأييده، وأيا كان الأمر فقد أضحت حياة المسلمين والتوحيد غريبا بين أفرادها وفي كثير من مجتمعاتها، ولإنْ كان هذا هو حال الفرد، فحال الجماعة لا يغاير حاله، لأنَّ الجماعة ما هي إلا الأفراد مجتمعين، وقد أرجع ابن تيمية الاجتماع على الدين والعمل به إلى عبادة اللَّه وحده لا شريك له ظاهرا وباطنا، والفرقة إلى ترك العبد لذلك كله أو بعضه، والبغي بينهم بسبب ذلك[١].

وقد أوضح ابن تيمية مدى ما يترتب على خلو القلب من عبادة اللَّه أو ضعفها فيه من تكالب الناس على الدنيا ومظاهرها حتى يكونوا عبادا، ويضرب لذلك الأمثلة العددية، مبينا تأثير ذلك على المجتمع المسلم، فأولئك الذين تعلقت قلوبهم بالصور والأصوات، وطلب الرئاسة والعلو في الأرض صارت قلوبهم أسيرة لتلك الأهواء والميول الباطلة، وينص على أنَّ بقاء القلوب على هذه الحالة من الاستعباد لهذه الأشياء كانت مجمعا للشر والفساد مما لا يحصى ولا يستقصى[٢]، ويقول ابن تيمية في هذا المقام: [بخلاف القلب الذي لم يخلص لله، فإنَّ فيه طلبا وإرداة وحبًّا مطلقًا، فيهوى كل ما يسنح له، ويتشبث بما يهواه: كالغصن؛ أي نسيم مر به عطفه وأماله، فتارة تجتذبه الصور المحرمة وغير المحرمة، فيبقى أسيرا عبدا لمن لو اتخذه هو عبدا له لكان ذلك عيبا ونقصا وذما، وتارة يجتذبه الشرف والرئاسة فترضيه الكلمة، وتغضبه الكلمة، ويستعبده من يثني عليه ولو بالباطل، ويعادي من يذمه ولو بالحق، وتارة يستعبده الدرهم والدينار، وأمثال ذلك من الأمور التي تستعبد القلوب، والقلوب تهواها فيتخذ إلهه

---

(١) انظر الفتاوى (١/١٧).

(٢) انظر العبودية (٩٧، ٩٨- ١٠١).

هواه، ويتبع هواه بغير هدى من الله][١]. وإذا ذل العبد لهذه الأمور، وكانت هي ميزان التعامل بين المسلمين؛ فإنَّ الحياة تفقد طعمها ولذتها المتميزتين في ظل التوحيد؛ حيث تنقلب في دنيا المسلمين موازين الحب والبغض، والولاء والبراء، والحسن والقبح، والحق والباطل، وغيرها من الموازين الشرعية العقدية، وعندئذ تكون الحياة أشبه بالغابة التي تسكنها الوحوش والحيوانات المختلفة؛ حيث تفسد العلاقات الاجتماعية والسلوكية لفساد موازينها العقدية الصحيحة، وهذا ما يجعلها أقرب إلى حياة الجاهلية التي تتقيد فيها موازين العلاقات بين الناس وأخلاقهم تبعا لما يدين به الشخص من أصول للعلاقات الإجتماعية والأخلاقية، فتحل الفرقة، ويتفكك بناء الأمة، فتضعف لتكون لقمة سائغة لسائر التيارات الدخيلة المعادية للتوحيد وأهله، فيحكم بغير ما أنزل الله، وتبدوا المفاسد العقدية طافية على ساحة الأمة الإسلامية من تنكر لسنن اللَّه الكونية، وعدم مبلاة بسنة اللَّه تعالى الشرعية، واختلال في علاقات الأسباب والمسببات فيعتقد ما ليس سببا سببا يعتبر.

يعتبر ابن تيمية هذه الأمور من أنواع الشرك الخفي الذي هو أخفى من دبيب النمل[٢]، وذلك لأنَّ مقتضى العبودية لله أو توحيد اللَّه في عبوديته هو الذل والخضوع مع الاستكانة التامة لجلال اللَّه وعظمته مع حبه وحب ما يحب، وموجب ذلك هو أنْ يكون الدين لله وحده، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢ ، ١٦٣]، فيأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويجاهد من حاد اللَّه ورسوله.

---

(١) العبودية (١٤١).

(٢) انظر العبودية (٨٧).

وينص ابن تيمية على أنَّ ذلك هو حال العابدين اللَّه من المؤمنين باللَّه ورسوله، فهم مجتهدون في إقامة دين اللَّه مستعينين به ومدافعين للسيئات وآثارها على أمة الإسلام ودينها[١].

رابعًا: أثره في ظهور بعض الأفكار العقدية

إنَّ مما هو مقرر في ضرروة العقول أنَّ الأفكار العقدية المختلفة ما هي إلا نتاج لعدد من التصورات حول فهم القضية العقدية، ولما كان توحيد العبادة ـ الألوهية ـ من أهم العقائد الإسلامية وأسسها المتينة، فإنَّ اختلاف المفاهيم حول تصوره نتج عنه ظهور بعض المفاهيم العقدية حول بعض القضايا التي ترجع إليه إما من قريب أو بعيد، ومن أهم هذه المفاهيم:

أولًا: لقد بني على تصور بعض أهل الكلام أنَّ معنى الإله هو الفاعل، والألوهية هي القدرة على الفعل أو الربوبية، وجعلوا ألوهيته للعباد هي عين ربوبيته لهم، ولما فنوا في باب الربوبية فنوا في باب الألوهية، فزعموا أنَّ معنى مألوهين له أنَّ أعيانهم ثابتة في العدم، ووجود الحق قاض عليهم، وقالوا: إنَّ كونه إلها إنما ثبت بجعلهم له إلها، ومعنى قولهم مألوهون: أي مربوبون، وقد نقض ابن تيمية قولهم هذا بأنَّ المعدوم ليس بشيء في الخارج حتى يقال إنه ثابت في العدم، ولكنَّ اللَّه يعلم ما كان وما سيكون كيف يكون قبل أنْ يكون، فيكتبه ويذكره ويجريه، فيكون بذلك سببا في العلم والذكر والكتاب لا في خارج الذهن وهو الحقيقة والواقع، ولو قدر أنَّ معنى الرب هو الإله لكان هو الذي جعلهم مربوبين لا أنهم جعلوه كذلك، لأنَّ الربوبية صفته لا صفتهم، وفاقد الشيء لا يعطيه، واعتقادهم ربوبية اللَّه وألوهيته هو إخبار منهم بذلك لا إنشاء منهم لذلك[٢].

---

(١) انظر العبودية (٦١).

(٢) انظر الفرقان بين الحق والباطل عن مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ١٥٢، ١٥٣).

ثانيا: انقسم الناس في باب عبادته سبحانه والاستعانة به إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: من جمع بين العبادة والاستعانة، فهم يعبدون اللَّه بامتثال المأمور واجتناب المحظور، والاستعانة به سبحانه على ذلك، والصبر على أقداره جل وعلا، فهم يجتهدون في العلم والعمل بما أمر الله، دائمي الاستغفار من التقصير في الأوامر واجتناب المناهي، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧]، عالمين بأنَّ ما أصابهم لم يكن ليخطئهم، وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، عالمين موقنين بأنَّ ما يصيبهم من سراء أو ضراء فهي بقضاء اللَّه وقدره.

القسم الثاني: من عبده من غير استعانة به وصبر على ما قدر، ففيهم حرص على الطاعة للمأمورات واجتناب المنهيات، لكنهم لا يستعينون به ولا يتوكلون عليه، ويجزعون عند إصابة المقدور، فقلوبهم تخضع لمن يستشعرون نصره ورزقه وهدايته كالملوك والشيوخ والأغنياء، فيقدمون مراد المخلوق على مراد الله.

القسم الثالث: من استعان به وتوكل عليه وصبر على مقدوراته من غير عبادة، فلا استقامة فيه على المأمور واجتناب المحظور فيعطل الأمر والنهي الشرعيين، فهم يستعينون به ويتوكلون عليه ويصبرون على أقداره لكن ليس مقصودهم ما أمر اللَّه به ورسوله، بل يطلبون من ذلك حصول بعض الخصوص الدنيوية العاجلة من تحصيل خارق للعادة أو غنًى أو مكانة ونحو ذلك.

القسم الرابع: من لا يعبده ولا يستعين به، فهو ليس عمله لله ولا يتوكل عليه، وهم شر هذه الأقسام.

أما القسم الأول: هم المؤمنون المتقون الموحدون.

وأما القسم الثاني: فهم القدرية، فإنَّ فيهم تعظيمًا للأمر والنهي، والوعد والوعيد، واتباع ما يحبه اللَّه ويرضاه، وهجر ما يبغضه ويسخطه، وظنوا أنه لا يمكن الجمع بين ذلك وبين القدر فنفوه، مع علمهم بالفرق بينهما، فليس اللَّه على كل شيء قديرًا، ولا هو بكل شيء عليم، ولا هو خالق كل شيء، وليس ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنكروا أنْ يكون تعالى فعالا لما يريد، وجعلوا له شركاء في الإحداث والخلق، واعتقدوا أنه لا يمكن الإيمان بأمره ونهيه إلا بنسبة العجز والجهل له.

وأما القسم الثالث: فهم الجبرية القدرية الذين أعرضوا عن الأمر والنهي، وغلوا في إثبات القدر، وأنكروا الفرق بين المأمور والمحظور، وأرجعوا الفرق بينهما إلى محض المشيئة، وأنكروا حكمته وغاياته المحمودة من تشريعاته، فلم يفرقوا بين أولياء اللَّه وأعدائه، ولا بين طاعته ومعصيته، ولا بين الإيمان به والكفر به، ولا بين حلاله وحرامه، ولا بين توحيده والشرك به، فليس هو عندهم على كل شيء قدير ولا هو فعال لما يريد، ولا ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، بل اعتقدوا أنه لا يمكن الإيمان بالأوامر والنواهي والتصديق بها والإيقان عليها إلا بنسبة الجهل والعجز والظلم له.

قلت: وكل ما تقدم من المنسوب للقدرية أو الجبرية ما هي إلا لوازم تدل على فساد مذهبهم، وإنْ كانوا لا يلتزمون الكثير منها. وقد سمى ابن تيمية الطائفة القدرية النفاة بالمجوسية والإبليسية، وطائفة الجبرية بالمشركين؛ وذلك لموافقتهم المشركين في قولهم فيما حكى اللَّه عنهم ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖ نَّحۡنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن دُونِهِۦ مِن

شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وعلة ذلك عنده أنَّ لازم قولهم عدم التفريق بين عبادة اللَّه وغيره لرجوع الأمر والنهي لمحض المشيئة.

القسم الرابع: وهو من لا يعبده ولا يستعين به، فهم منكرون للأمر والنهي ومنكرون للقدر(١)، فهؤلاء على حد قول ابن تيمية: [تجدهم من أظلم الناس وأجبرهم إذا قدروا، ومن أذل الناس وأجزعهم إذا قُهِروا، إنْ قهرتهم ذلوا لك ونافقوك، وحبوك واسترحموك، ودخلوا فيما يدفعون به عن أنفسهم من أنواع الكذب والذل وتعظيم المسئول، وإنْ قَهَروك كانوا من أظلم الناس وأقساهم، قلبا وأقلهم رحمة وإحسانا وعفوا](٢).

ثالثًا: أقوام من العباد ـ مدعوا الزهد ـ عطلوا الأوامر والنواهي، واحتكموا إلى آرائهم وأذواقهم، ووحدهم وكشفهم، وادعوا أنه طريقهم لعبادة الله، ومبنى رأيهم هذا هو مشاهدتهم لإشراك الكائنات في مشيئة الباري جل وعلا، وبناء على ذلك لم يميزوا بين ما يحبه اللَّه ويرضاه وبين ما يبغضه ويسخطه، ولا بين أعداء اللَّه وأوليائه، فعبدوه بما لم يشرعه وعظموا ما لم يعظمه(٣).

فصارت الطاعات والمعاصي عندهم شيئًا واحدًا وهذه هي غاية التحقيق والولاية لله، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ من نظر في هذا القول وجده غاية في الإلحاد في أسماء اللَّه وصفاته وألوهيته، وقد بلغ صاحبه الغاية في عداوة اللَّه ورسوله ودينه، فإنَّ لازم هذا القول: [تجويز اتخاذ اليهود والنصارى وسائر الكفار أولياء]، وهو لا يتبرأ من الشرك والأوثان،

---

(١) انظر الفتاوى (١/ ٣٦)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٢٢٢)، انظر التدمرية من النفائس (٧٣ ـ ٨٢)، مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ١٥٨ ـ ١٦٠).

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٣) انظر الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى(١/ ١٦٧).

وهو بذلك يخرج عن ملة إبراهيم الخليل عليه السلام[١].

قلت: وما ألزمهم به ابن تيمية متجه، وهو يدل على فساد مذهبهم وذلك من وجوه:-

أولًا: تحاكمهم لغير الله، والله يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

ثانيًا: لم يفرقوا بين طاعة الله ومعصيته، والله يقول في محكم كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ٢٠]، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب:٣٦]، ففرق بين طاعته وطاعة رسوله، وبين معصيته ومعصية رسوله.

ثالثًا: أنهم لم يفرقوا بين المؤمنين وغيرهم، والله فرق بينهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦،٧]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

* * *

(١) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٩٣)

الباب الخامس

منهج ابن تيمية
في توحيد الأسماء والصفات

❑ ويشتمل على الفصول التالية:ـ

الفصل الأول: في بيانه لمناهج الناس فيه ومناقشته لها.

الفصل الثاني: في منهجه في إثباته.

الفصل الثالث: في تحقيق مذهب السلف فيه.

الفصل الرابع: في قواعده الكلية لهذا التوحيد.

الفصل الخامس: في موقفه من آيات الصفات وأحاديثها.

الفصل السادس: ابن تيمية والتهم الموجهة إليه.

* * * * *



مقدمة الباب

يعتبر توحيد الأسماء والصفات من أغزر الموضوعات مادة؛ فقد أخذ حيزا ليس بالقليل من كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، فهو لا يكاد أنْ يؤلف كتابا إلا ويتطرق لمباحثه ويتكلم على بعض الأمور المتعلقة به. وسنحاول في هذه الدراسة أن نلقي الضوء على منهجه فيه وأهم نظرياته حوله، وذلك من خلال أقوال شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد رأيت أنْ أتوصل إلى ذلك بفكرة ليست بطويلة عن مفهومه عنده؛ لأنه هو المدخل الطبيعي إلى ذلك؛ إذ العلم بالشيء فرع عن تصوره(١).

● المراد بتوحيد الأسماء والصفات عند ابن تيمية:-

يطلق ابن تيمية توحيد الأسماء والصفات على إفراد الرب جل وعلا بأسمائه وصفاته كما ورد بذلك الكتاب العزيز والسنة المطهرة والنقول الصحيحة عن السلف الصالح، وذلك بتسمية الرب بكل اسم سمى به نفسه: كالسميع، والعليم، والبصير ونحو ذلك، ووصفه بكل صفة وصف نفسه بها: كالسمع والبصر، والإرادة، والكلام، ونحو ذلك، وبكل ما ورد في السنة النبوية نفس الحكم، ويكون ذلك في جانب النفي والإثبات؛ فجانب النفي يتضمن: سلب كل ما يضاد كماله المقدس، وفي جانب الإثبات ويتضمن: إثبات ما أثبته اللّه لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ. يقول ابن تيمية: [فالأصل في هذا الباب: أنْ يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله نفيا وإثباتا، فيثبت ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه.

---

(١) التدمرية من النفائس (٦).

وقال في موضع آخر: [إذا تبين هذا فقد وجب على كل مسلم تصديقه ـ أي الرسول ﷺ ـ فيما أخبر به عن اللَّه من أسماء اللَّه وصفاته، مما جاء في القرآن وفي السنة الثابتة عنه، كما كان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي اللَّه عنهم ورضوا عنه][(١)]، وبذا يعلم أنَّ مدلول توحيد الأسماء والصفات عند ابن تيمية لابد فيه من أصلين:ـ

الأصل الأول: إثبات أسماء اللَّه وصفاته كما في كتاب اللَّه وسنة نبيه محمد ﷺ.

الأصل الثاني: نفي ما يضاد كماله المقدس. ويجمع هذين الأصلين قوله جل شأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فأول الآية دليل النفي وآخرها دليل الإثبات.

ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠، ١٨١، ١٨٢]، فأول الآية نفي النقائض المضادة للكمال، وآخر الآية في إثبات الكمال اللائق برب العالمين. يقول ابن تيمية: [وهو سبحانه قد جمع فيما وصف وسمى به نفسه بين النفي والإثبات][(٢)].

وينفي أنْ يدخل في توحيد الصفات الأمور التالية:ـ

أولًا: التكييف، وهو حكاية كيفية الصفة.

ثانيًا: التعطيل، وهو الإنكار للصفات جملة وتفصيلا.

ثالثًا: التحريف، وهو العدول بأسماء اللَّه وصفاته عن الحق الثابت إلى

---

(١) القاعدة المراكشية (٢٨).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى الواسطية (١/ ٤٩٣، ٤٩٤)، انظر التدمرية من النفائس (٢٤).

معاني باطلة أخرى(١).

والفرق بين التحريف والتعطيل: أنَّ التحريف هو تفسير نصوص الكتاب والسنة بالمعاني الباطلة التي لا تدل عليها، والتعطيل وهو نفي للمعنى الحق الذي دلَّ عليه نصوص الكتاب والسنة، فيشتركان في نفس المعنى الحق وإثبات المعنى الباطل، وينفرد التعطيل بمن نفى الحق وادعى أنه ليس مرادا ولم يثبت معنى باطلا(٢).

رابعًا: التمثيل، وهو إثبات صفات اللَّه على حد ما عليه صفات المخلوقين(٣).

خامسًا: الإلحاد في الأسماء والصفات، وهو الميل بها عن الحق الثابت لها، وهو يشمل الأمور الأربعة المتقدمة(٤).

ويتبين ذلك ببيان أنواع الإلحاد وهي خمسة أنواع:(٥)

الأول: أنْ يشتق للمعبودات أسماء من أسماء الله، كاشتقاق العزى من العزيز، واللات من الإله.

الثاني: تسميته بما لا يليق به تعالى، كتسمية النصارى له أبا، والفلاسفة علة فاعلة بالطبع أو موجبا بالذات.

الثالث: وصفه بما لا يليق بجلاله المعظم، كوصف اليهود له بأنه فقير، أو ادعائهم عليه أنه استراح بعد خلق السماوات والأرض.

الرابع: الجحد لأسماء اللَّه وصفاته، وتحريف معانيها، أو دعوى أنها أعلام مجردة لا دلالة على الوصفية فيها.

---

(١) انظر شرح الواسطية للهراس (٢١).

(٢)، (٣) انظر شرح الواسطية للهراس (٢١،٢٢).

(٤) انظر شرح الواسطية للهراس (٢٣)، انظر بدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

(٥) انظر بدائع الفوائد (١/ ١٦٩، ١٧٠).

الخامس: تشبيه صفات الله بصفات خلقه.

والناظر في أنواع الإلحاد يتبين له شموله لجميع ما تقدم ذكره.

* * *

الفصل الأول

منهج ابن تيمية
في بيانه لمناهج الناس
في توحيد الأسماء والصفات ومناقشته لها

منهج ابن تيمية في بيانه لمناهج الناس في توحيد الأسماء والصفات ومناقشته لها

❑ ويمكن حصر مناهج الناس في هذا التوحيد فيما يلي:-

أولًا: منهج الفلاسفة والجهمية.

ثانيًا: منهج المعتزلة.

ثالثًا: منهج الأشعرية.

رابعًا: المشبهة.

أولا: منهج الفلاسفة والجهمية

وقد حرر ابن تيمية منهجهم في الأسماء، والصفات بأنه النفي المطلق، فهم ينفون الأسماء، والصفات، ولا يؤمنون بشيء من ذلك، ويصفونه بالسلوب تفصيلا، فلا هو عالم، ولا جاهل، ولا حي، ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ونحو ذلك.

ومحققوهم ينفون عنه النقيضين، فلا هو موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي، ولا عالم ولا لا عالم، وقالوا: هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ويعنون به: أنه لا يتصف بصفة ولا يسمى باسم(١).

وذكر علماء الفرق: أنَّ جهمًا يعتقد أنَّ علم اللَّه حادث لا في محل، وأنَّ اللَّه لا يعلم الأشياء قبل خلقها، وينفي الأسماء والصفات في الجملة، وأنَّ كلام اللَّه مخلوق، وأنه لا يسمى متكلما، ويصفه بالخلق والقدرة

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٩)، منهاج السنة (٢/ ١٦٤)، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، شرح حديث النزول (٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٢)، انظر أصول الدين (١٢٨).

والفعل، ونفى كونه حيًا عالمًا[١].

ويعتقد الفلاسفة أنَّ وجود اللَّه بسيط لا كثرة فيه، وهو وجود مجرد عن أي شيء، فلا حقيقة ولا ماهية يضاف الوجود إليها، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على الذات الألهية، ويرجعون ما أثبتوه من الصفات إلى أمور اعتبارية[٢]:-

فباعتبار ما يصدر عنه غيره يسمى قادرا وفاعلا.

وباعتبار تخصيص أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا.

وباعتبار إدراكه معلومة سمي عالما.

وباعتبار العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حياة إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته.

والممتنع في ذلك أنْ يكون له وجود بسيط ذو صفات قائمة بذاته، وبالخصوص إذا كانت هذه الصفات موجودة بالفعل، وأما إذا كان وجودها بالقوة فلا مانع منه[٣]، فعلم أنَّ التكثر عندهم معناه إثبات صفات متعددة زائدة على القدر المفهوم من الذات الألهية، ومنتهى كلامهم هذا هو نفي الصفات جملة، وتفصيلا، وهذا الذي تقدم هو مرادهم بكونه له وجود مطلق بشرط الإطلاق، وأخص صفاته وجوب الوجود[٤]، ولهم على ذلك عدة شبه عقلية:-

(١) هو الجهم بن صفوان الترمذي مولى لبني راسب من الأزد، أخذ علمه عن الجعد بن درهم، انظر تاريخ الفرق الإسلامية ص (١٥، ١٦)

(٢) انظر مقالات الإسلاميين (١/ ٣١٢)، الفرق بين الفرق (١٩٩)، الملل والنحل (١/ ٨٦، ٨٧)، التبصير في الدين (١٠٨)، البرهان في منهج عقائد الأديان (٣٤، ٣٥)، تاريخ الفرق الإسلامية (٢٥).

(٣) انظر لباب العقول (٢١٩، ٢٢٠)، انظر تهافت الفلاسفة (١٩٠)

(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٤).

الأولى: أنه إذا كانت الصفات والموصوف ليس كل واحد منهما هو الآخر، فإما أنْ يستغني أحدهما عن الآخر في وجوده، وإما أنْ يفتقر كل منهما إلى الآخر، أو يستغني أحدهما مع احتياج الآخر، فإنْ كان كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر، وكل واحد منهما واجب الوجود، وهو إثبات لإلهين متكافئين، وهو ممتنع عقلا، وإنْ احتاج كل منهما إلى الآخر لم يكن واحدا منهما واجبا، إذ واجب الوجود يجب أنْ يكون مستغنيا بذاته عما سواه وما احتاج لغيره كان ذلك الغير علته، [فلو رجع ذلك إلى الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته، بل من غيره][(١)]. وقد حرر ابن تيمية هذه الشبهة فقال: [لأنه لو كان له صفة لكان مركبا، والمركب يفتقر إلى جزئيه، وجزءه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه][(٢)]، وأطلق عليها اسم حجة التركيب.

الثانية: أنه لو كان له صفات للزم من ذلك تعدد القدماء، فيكون عندئذ القديم أكثر من واحد، وقد حرر ابن تيمية هذه الشبهة بقوله: [لو كان له صفة واجبة لكان الواجب أكثر من واحد][(٣)] وهو ممتنع عقلا.

الثالثة: إنهم إذا أثبتوا الصفات له تعالى فقد شبهوه بالموجود وسائر المخلوقات[(٤)]، وقد حرر ابن تيمية هذه الشبهة بقوله: [قالوا لأنَّ إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، واللَّه سبحانه منزه عن ذلك؛ لأنَّ الصفات التي هي العلم والقدرة والإرادة، ونحو ذلك أعراض ومعانٍ تقوم بغيرها، والعرض لا يقوم إلا بجسم، واللَّه تعالى ليس بجسم، لأن

---

(١) انظر لباب المعقول (٢٢٠، ٢٢١) قارن تهافت الفلاسفة (١٩٠).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام.

(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٩) دار الكتب العلمية.

(٤) انظر التدمرية من النفائس (٩).

الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث][(١)]، فيكون الرب حادثا وهو ممتنع عقلا، فما بني عليه ممتنع كذلك.

الرابعة: أن الاتصاف بالصفات إنْ أوجبت لله كمالًا فقد استكمل بغيره، فيكون ناقصًا بذاته، وإنْ أوجبت له نقصًا [لم يجز اتصافه بها][(٢)].

الخامسة: أنَّ هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من بعدها اتصافه بضدها لأنه لا يقبلها، فإنَّ ما لا يقبل الاتصاف لا يقال في حقه أنه إذا لم يتصف بالحياة كان متصفا بالموت، وإذا لم يتصف بالسمع والبصر كان متصفا بالصم والعمى، وقد حررها ابن تيمية بقوله: [هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني إلا أنْ يكون المحل قابلًا لهما، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت، ولا أعمى، ولا بصير][(٣)].

السادسة: أنه سبحانه غير محتاج للصفات؛ وما دام الأمر كذلك فلا فائدة في إثبات الصفات؛ فيجب نفيها[(٤)].

❑ موقف ابن تيمية من الفلاسفة والجهمية:-

لا يرتضي ابن تيمية مسلك الفلاسفة والجهمية في باب الأسماء والصفات، ويطلق عليهم اسم المعطلة لإنكارهم وجحدهم إياها جملة

---

(١) الفتاوى (٦/ ٣٤)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٣٠)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٨٣)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٦٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢٢، ٢٢٣) (٣/ ٣٦٧، ٣٦٨)، انظر الصفدية (١/ ٨٩ - ٩٦)، انظر الجواب الصحيح (٢/ ١١٠ - ١١١)، انظر الفتاوى (١٢/ ٣٥٧ وما بعدها).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٥٩).

وتفصيلا، ويرجع أصل مذهبهم في التعطيل إلى التمثيل، فما من معطل إلا وهو ممثل، وبيانه أنهم عندما اعتقدوا أنَّ هذه الصفات من جنس صفات المخلوقين؛ احتاجوا إلى نفيها[١]، حيث يقول: [أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء اللَّه وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولا وعطلوا آخرا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه وتعالى][٢]. وقد تتبع ابن تيمية شبهات القوم شبهة شبهة مبينا بطلانها، وزيف ما بنيت عليه، مظهرا تناقض أصولهم، وفساد موازينهم، وسفه آرائهم.

وها نحن نتابع مع ابن تيمية جولاته في الكر والفر لنستبين حقيقة ما بنيت عليه هذه الشبهات واحدة واحدة، ومدى تهافتها.

❑ **إبطاله للشبهة الأولى:**

وقد أبطل ابن تيمية هذه الشبهة من الوجوه التالية:-

أولًا: أنَّ شبهتهم اشتملت على ألفاظ مجملة مشتركة في عدة معان، مما يجعل دليلهم ليس نصًّا في محل النزاع، بل هو محتمل له ولغيره من جهة، ومع مخالفته للكتاب والسنة من جهة أخرى، فإنَّ هذا الباب مقيد بالكتاب والسنة، ولم يرد واحد منها فيهما، وهذه الألفاظ هي: التركيب، والجزء، الغير، الافتقار.

فلفظ التركيب يأتي:-

١- ما ركبه غيره.

(١) انظر الحموية من النفائس (١٠٢).

(٢) الحموية من النفائس (١٠٢).

٢ـ ما كان متفرقا فاجتمع.

٣ـ ما يقبل التفريق.

والله منزه عن هذه المعاني قطعًا، وأما تسمية الصفات اللازمة للموصوف تركيبا؛ فذلك اصطلاح لمنِ ادعاه، وليس هو المعنى المفهوم من التركيب لا لغة ولا شرعا، ولو قدر وصحت تسميته تركيبا فلا دليل على نفيه، ولفظ الجزء يأتي:ـ

١ـ بعض الشيء الذي ركب منه، كأجزاء المركبات من الأطعمة والثياب والأبنية.

٢ـ بعضه الذي يمكن انفصاله عنه، كأعضاء الإنسان.

٣ـ صفته اللازمة له: كالحيوانية للحيوان، والإنسانية للإنسان.

٤ـ بعضه الذي لا يمكن أنْ يفارقه: كأجزاء الأجسام كالجوهر الفرد، والمادة، والصورة عند من يقول بثبوت هذه المعاني.

ولفظ الغير ويأتي:ـ

١ـ ما يباين الشيء، وعلى هذا الاصطلاح وصفه الموصوف ليس غيرا له.

٢ـ ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود.

٣ـ ما استقل بنفسه، فلم يكن هو الآخر.

ولفظ الافتقار يأتي:ـ

١ـ التلازم، وهو العلاقة بين اللازم والملزوم.

٢ـ افتقار المعلول إلى علته الفاعلة، والمصنوع الذي يفتقر إلى صانعه.

٣ـ افتقار المعلول إلى علته القابلة كالزمان والمكان.

وعليه فلا بد لهم من تعيين مرادهم بهذه الألفاظ، فإنْ أرادوا حقا قبلناه وأعلمناهم بدعية استعمال هذه الألفاظ في هذا الباب، وإنْ أرادوا باطلا

رددناه لفظا ومعنى، وطلبنا استعمال اللفظ الشرعي المعبر به عن هذا الباب في الكتاب والسنة.

وبناء على ذلك يقال: إنْ أردت بالتركيب معانيه الثلاثة فهي باطلة؛ وذلك لأنَّ الصفات يمتنع وجود الرب جل وعلا بدونها؛ لأنها من لوازم وجوده الذاتي، حيث لا يتصور وجود موجود في الخارج لا بصفاته، فكان لازم نفيها نفي وجود الذات الإلهية.

وإنْ أردت بالجزء ما هو لازم للشيء لا يمكن مقارنته، فهذا المعنى حق، وصفات اللَّه لازمة ذاته ولا تعقل إلا بوجودها، وإذا أراد غيره من المعاني المتقدمة فهي باطلة، والواجب عليك أنْ تعبر عن ذلك بألفاظ الكتاب والسنة.

وإنْ أردت بالافتقار أنها لازمة لذاته، وأنه محلها المتصف بها، ولا يتصور وجوده إلا بوجودها فهذا حق، واستعمال لفظ الافتقار فيه باطل، وإنْ أردت غير ذلك فباطل، والواجب استعمال لفظ الشرع في المعنى الذي أراده.

وإنْ أردت بالغير المعنى الأول، وهو أنَّ هذه الصفات من لوازم وجوده سبحانه، وأنها يفهم منها معنى زائد على ما يفهم من الذات فهو حق، وإنْ أردت به غير ذلك فباطل، وعليك باستعمال اللفظ الشرعي فيما وضع له شرعا[1].

ثانيا: نمنع كون التركيب، والافتقار، والجزئية، والغيرية تنافي وجوب الوجود، لأنَّ غاية ما في الأمر إنْ سلمنا بالتركيب أنه يكون مركبا من أجزائه التي هي لوازمه الذاتية، وافتقار الشيء إلى أجزائه لا ينافي وجوب

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤-١٦٨)، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، انظر شرح الأصفهانية (١٩، ٢٠).

الوجود؛ لأنَّ افتقاره إلى مجموعها هو في الحقيقة افتقار إلى نفسه، وهذا هو معنى واجب الموجود بنفسه، وهكذا الأمر بالنسبة للجزء والغير، فإنها كلها لوازم ذاتية لا يمكن وجوده إلا بها، فلا ينافي وجوب الوجود، فيسلم لنا بذلك إثبات الصفات والأسماء على الوجه اللائق بجلال الله، وعظمته[(١)].

ثالثًا: أنَّ وجوب وجوده ينافي افتقاره إلى شيء خارج نفسه، إذ الممكن هو المفتقر في وجوده للواجب الموجود بنفسه، وهذا ينفي افتقاره إلى شيء خارج عن نفسه، إذ لو ادعى أنها خارجة عن نفسه مع افتقاره لها؛ لكان ذلك جمع بين النقيضين، فلا بد وأنْ تكون هذه الصفات واجبة الوجود نظريا، ووجوبها بنفسها، ووجوبها ينفي معان مكان خارجة عن نفسه سبحانه، وهذا على سبيل التسليم بصحة هذه العبادة وهي الافتقار[(٢)].

رابعًا: أنَّ واجب الوجوب إما أنْ يكون مفتقرا إلى نفسه أولًا، فإنْ كان مفقترًا لها فافتقاره إلى أجزائه أولى وأحرى بالالتزام، فلا يكون ممتنعا، وإنْ قيل: لا، قيل: وكذلك التركيب لا يقتضي افتقاره إلى أجزائه، فإنه إذا كانت نفسه لا توجد إلا بنفسه، ولا يستحسن أنْ يقال: إنه مفتقر إليها، فوجود الجميع الذي لا يوجد إلا بوجود أجزائه من باب أولى، فلا يقال: إنه مفتقر إلى واحد منها إذ المركب ليس إلا الأجزاء وصورة التركيب[(٣)].

خامسًا: أنه يمتنع كون شيئان كلا منهما علة للآخر، بوجوب تقدم العلة على المعلول، ولو كان علة لعلته للزم أنْ يتقدم على نفسه، لكونه علة

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٤-١٦٨)، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، انظر شرح الأصفهانية (١٩، ٢٠).

(٢) انظر شرح الأصفهانية (١٩، ٢٠)، انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ١٦٨، ١٦٩)، د/ محمد رشاد سالم.

(٣) انظر شرح الأصفهانية (٢١).

العلة، وتأخره عنها لكونها معلولا لها، وذلك جمع بين النقيضين، ولا يمتنع كون كل منهما شرط في الآخر؛ حيث يستلزم كون كل منهما مع الآخر وذلك ليس بممتنع، وغاية المركب كوجوده مشروطا بوجود أجزائه، وهذا لا يستلزم وجود جزء من أجزائه كلها، وعليه فإذا قيل: إنه مفتقر لأجزائه؛ كان المعنى لا يوجد إلا بوجودها معه، وهذا يستلزم ألا يكون جزؤه علة له، ولا خارجا عن نفسه[١].

سادسًا: أنَّ واجب الوجود بنفسه والممكن بنفسه صارت ألفاظًا مشتركة في اصطلاحكم، فيراد بواجب الوجود:.

١ـ ما لا مبدع له ولا علة فاعلة، وعليه فالصفة واجبة بنفسها، وهو ممتنع.

٢ـ ما لا مبدع له ولا محل، وعليه فالصفة ليست بواجبة بنفسها، والموصوف واجب بنفسه، وهو ممتنع.

٣ـ ما لا صفة له لازمة ولا هو موصوف من لوازم الصفات، وعليه فإنه والحالة هذه لا حقيقة له؛ إذ لا يوجد في خارج الذهن إلا ما هو موصوف بالصفات، وأما ما لا صفة له فلا وجود له إلا في الذهن، وما كان كذلك فهو عدم، وبذلك جعلتم واجب الوجود بنفسه ممتنع الوجود، فيلزمكم إثبات الصفات على كل وجه.

سابعًا: أنكم تثبتون الخلق والقدرة والفعل، أوليس ذلك تركيب؟، فهي معاني متعددة متغايرة في حكم العقل، وهذا يسمى تركيب عندكم، وأنتم تثبتوه وتسمونه توحيدًا، فإنْ قلتم: إنَّ هذا توحيد في الحقيقة وليس تركيبا ممتنعا، قلنا لكم: إنَّ اتصافه بالصفات اللازمة لذاته، وأسمائه ليس تركيبا ممتنعا، بل هو توحيد في الحقيقة[٢].

---

(١) انظر شرح الأصفهانية (٢١).

(٢) انظر التدمرية من النفائس (١٩).

ثامنًا: إنَّ المتلازمين لا يخرجان عن ثلاثة أمور:

أولًا: أنْ يكونا ممكنين، فيجوز أنْ يكونا معلولين لعلة واحدة أوجبتهما من غير افتقار أحدهما للآخر.

ثانيًا: أنْ يكون تلازمهما تلازم إضافة: كالأبوة، والبنوة، فهما والحالة هذه لا يلزم افتقار أحدهما للآخر، وإنما يكون افتقار الشيء لشيء آخر إذا كان مؤثرا في وجوده، كتأثير العلل في المعلول.

ثالثًا: أنْ يكون تلازمهما معيًّا بأنْ يكون وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر معه، وهذا النوع من التلازم لا يكون أحد المتلازمين مفتقرا للآخر، وهذا التلازم لا ينافي، وجوب الوجود، وهو ما تعنيه في كون الصفات والأسماء من لوازم ذات رب العالمين[١].

❑ إبطاله للشبهة الثانية:ـ

وهي التي تتضمن لزوم تعدد القدماء، وقد ردَّ هذه الشبهة من وجوه:

أولًا: أنْ يقال: إنْ كان المراد بقولهم هذا أنَّ إثبات الصفات يستلزم إثبات أنْ يكون الإله القديم أو الإله الواجب أكثر من واحد، فهذا المعنى باطل باتفاق العقلاء؛ فإنَّ مما هو معلوم بالضرورة أنَّ صفة الإله ليست إلها، وصفة الإنسان ليست إنسانا، ولا صفة النبي نبيا، ولا صفة الحيوان حيوانا، وإنْ كان المراد أنَّ الصفة قديمة كالموصوف بها، كما يقال: صفة المحدث محدثه، وليس المراد في هذا التركيب اللفظي أنَّ الصفة مستقلة عن الموصوف؛ لأنَّ الصفات لا تقوم بنفسها، بل بموصوف بها وهذا حال المعاني، لكنَّ المقصود أنها قديمة واجبة بقدم الموصوف ووجوبه، إذا أراد

---

(١) انظـــر شرح الأصفهانية (٢٠)، قارن منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ١٧٤، ١٧٥).

بالواجب ما لا فاعل له، وأراد بالقديم ما لا أول له، فهذا المعنى حق لا محذور فيه البتة[١].

ثانيًا: أنَّ في لفظ القديم وواجب الوجود إجمال، فإنْ أريد بالقديم القائم بنفسه، أو الفاعل القديم، أو الرب القديم ونحو هذه المعاني؛ فالصفة والحالة هذه ليست قديمة مستقلة عن موصوف بها، بل هي صفة للقديم، وإنْ أريد به ما لا ابتداء له ولم يسبق عليه عدم مطلقاً فالصفة قديمة؛ لأن صفاته تحذو حذو ذاته، فإذا كانت قديمة فصفاته كذلك.

وإنْ أريد بقولهم واجب الوجود، القائم بنفسه الموجود بنفسه، فالصفة والحالة هذه ليست واجبة مستقلة عن الموصوف بها، وإنْ أريد به ما لا فاعل له، أو ما ليس له علة فاعله، فهي بهذا الاعتبار واجبة الوجود، لأنَّ صفات الرب تحذو حذو ذاته، فإذا كانت ذاته واجبة الوجوب فكذلك صفاته، وإنْ أريد به ما لا تعلق له نظيره، فليس في الوجود واجب الوجود، فإنَّ اللَّه خالق لكل شيء، وله تعلق مخلوقاته وذاته وصفاته متلازمة، وصفاته بعضها مع بعض كذلك[٢].

ثالثًا: أنَّ لزوم التعدد في الذات لتعدد الصفات ممنوع؛ فإنه لو طرد هذا الأصل للزم بتعدد صفات الإنسان أنْ يتعدد الإنسان نفسه، وتحريره هو ما قاله ابن تيمية: [إنَّ ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان، فإنَّ الإنسان تقوم به الحياة،، والقدرة، والحس... فإنه إنْ قيل: إنَّ كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الإنسان][٣].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٩) دار الكتب العلمية (٢/ ١٣٠)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦١٥).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٢) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦١٣).

رابعًا: إنَّ القول بأنَّ إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء لفظ مجمل؛ حيث يحتمل أنْ يراد به:.

أ. إثبات آلهة قديمة غير الله.

ب. إثبات موجودات منفصلة قديمة مع الله.

جـ إثبات صفات الكمال القائمة بالله كالحياة والعلم، والقدرة.

فأما الأول والثاني فباطل، وأما الثالث فهو حق وليس فيه تعدد قدماء لأنه بصفاته سبحانه إلها واحدا(١).

خامسًا: أنَّ الصفات داخلة في مسمى اسم اللَّه ولا تعدد والأمر كذلك(٢).

❑ **ردُّ الشبهة الثالثة:.**

يقرر ابن تيمية أنَّ إثبات الصفات لا تمثيل فيه أصلا، ويرد على هذه الشبهة التي تعقد تلازما بين إثبات الصفات وبين التشبيه والتجسيم بالوجوه التالية:

أولًا: أنكم هربتم من تشبيهه بالموجودات، ووقعتم فيما هو أعظم وهو تشبيهه بالمعدومات، وهذا أقبح من التشبيه بالموجودات(٣).

ثانيًا: أنَّ اتفاق المسميات بين بعض الأسماء والصفات ليس هو التمثيل المذموم الذي نفته الأدلة من الكتاب والسنة والعقل الصحيح، والذي نفته هذه الأدلة هو تمثيل الخالق بالمخلوق فيما هو من خصائص الخالق أو المخلوق بأنْ يعتقد أنَّ المخلوق كالخالق فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه،

---

(١) انظر منهاج السنة (٢/ ٤٨٨، ٤٨٩) تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(٢) انظر منهاج السنة (٢/ ٤٨٩) طبعة جامعة الإمام د. محمد رشاد سالم.

(٣) انظر التدمرية من النفائس (١٧، ١٨، ١٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨، ٣٩).

فصار قولك بأنَّ الاتفاق في المسميات تشبيهًا نوع تلبيس على الناس، ولو جاز لكل مبطل أنْ يفعل ذلك؛ لأفضى إلى التكذيب بالحق، واعتقاد الباطل، فلا بد إذًا من التحاكم إلى الكتاب والسنة نفيا وإثباتا(١).

ثالثًا: أنَّ القول في صفات اللّه كالقول في ذاته، فإذا كنت تؤمن بذات ليست كالذوات وجب عليك أنْ تؤمن بصفات ليست كالصفات، وكما لم يلزم بمجرد اعترافك بأنه ذو ذات تشبيها، فكذلك لا يلزم إذا كان متصفا بالصفات أنْ يكون ذلك تشبيها وتجسيما(٢).

رابعًا: أنَّ لفظ التشبيه والتجسيم من الألفاظ المجملة التي حصل في معناها اشتراك بسبب تعدد الاصطلاحات في معانيها، فتارة يطلقان ويراد بهما المعنى المذموم شرعا، وهو: أنْ يكون اللّه كالمخلوق فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا المعنى ممنوع في حقه تعالى، وتارة يراد بهما أوصاف كماله التي اختص بها فلا يشركه فيها أحد؛ حيث أنَّ الاختصاص مانع للاشتراك فيها بينه وبين أي واحد من الموجودات، فهذا المعنى حق قد وردت به الأدلة من الكتاب والسنة فيجب اعتقاده والإيمان به(٣)، وما قيل في التشبيه والتجسيم يقال في الأعراض، فبطل بذلك ما بني عليه فلا يلزم الحدوث.

خامسًا: أنَّ مما عُلِمَ بصريح العقل: أنَّ المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو كان المخلوق مماثلا للخالق؛ لوجب له ما يجب له، وجاز عليه ما يجوز

---

(١)، (٢) انظر التدمرية من النفائس (١٧، ١٨، ١٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨، ٣٩).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٧)، منهاج السنة النبوية دار الكتب العلمية (١/ ١٧٤) (١/ ٢٠٤) (١/ ٣٠٥، ٣٠٦) شرح حديث النزول (٣١)، الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٥).

عليه، وامتنع عليه ما يمتنع، والخالق سبحانه يجب قدمه ووجوده، والمخلوق يستحيل قدمه ووجوب وجوده، بل الواجب له الحدوث والإمكان الذاتي، ولو كان بينهما اشتراك لكان وجوب الوجوب واجبًا لها وكذلك القدم، فلما لم يكن الأمر كذلك كان الخالق مختصًّا بما يجب له ومنها صفاته وأسماؤه، فلا تشبيه فيها ولا تجسيم؛ لأنَّ مبنى الشبه على عدم الاختصاص، والثابت ضده وهو الاختصاص، فلا يكون للشبه محل فتكون باطلة(١).

سادسًا: وإنِ ادعى هذا المعطل أنْ ينفي النفي والإثبات قيل له: يلزمك التشبيه بالممتنعات، وهو أقبح من التشبيه بالموجودات والمعدومات؛ إذ يلزم منه الجمع بين النقيضين: كالوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو نفيها كلها وهو ممتنع عقلًا وشرعًا(٢).

❑ **إبطال الشبهة الرابعة:.**

وهي المتضمنة لكون إثبات الكمال يلزم منه الاستكمال بالغير، وقد نقد ابن تيمية هذه الشبهة من وجوه:.

أولًا: أنَّ لفظ الغير لفظ مجمل بسبب تعدد الاصطلاحات في معناه، مع أنَّ اتصاف الشيء بصفاته لا يقال فيها: إنها غيره؛ لأنها داخلة في مسمى نفسه إلا إذا أُريد بالغير أنه يفهم منها معنى تتصف به الذات وهو حق، ولكنَّ استعمال هذا اللفظ فيه مخالف للكتاب والسنة ووضع اللغة(٣).

---

(١) انظر شرح الأصفهانية (٩، ١٠).

(٢) انظر التدمرية من النفائس (١٧).

(٣) انظر الجواب الصحيح (٢/ ١٥٤)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥١)، منهاج السنة (١/ ١٧٨)، انظر الفتاوى (٦/ ٦٧).

ثانيًا: أنه إنْ أراد بدعوى أنها نقص أنه بدون هذه الصفات ناقص فهذا معنى حق؛ ولذا قلنا: إنه متصف بصفات الكمال، وإنْ أراد أنه لا يكون كاملا إلا بها، فلا يكون كاملا بذاته المجردة فيقال له:ـ[١].

أـ أنَّ هذه الدعوى تصح لو كان في الوجود ذات مجردة عن الصفات، أو أمكن وجود ذات كاملة بدون الصفات، فأما إذا لم يكن شيء من ذلك، امتنع كماله بدون هذه الصفات؛ فإنَّ امتناع واحد منها كافٍ في امتناع كونه ليس متصفا بالصفات.

ب ـ أنَّ الكمال الواجب هو الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس ذلك بكمال[٢].

جـ أنه إذا قدرت ذات متصفة بالصفات وأخرى ليست كذلك، لكانت الأولى أكمل من الثانية، فوجب أنْ يتصف الرب بصفات الكمال[٣].

د ـ أنا لا نسلم أنَّ اتصافه بها نقص بل كمال؛ إذ لا يعقل في الخارج إلا ذات متصفة بالصفات، فإنَّ الصفات من حيث ذاتها كمال، وكيف وهو سبحانه المتصف بها فله غاية الكمال[٤].

هـ ـ أنه إذا ثبت إمكان اتصافه بالصفات فإنَّ له ما اتصف به، فهو أحب له، وعليه فيمتنع تجرد ذاته عنه[٥].

وـ أنَّ امتناع ما هو نقص عليه يقتضي إثبات ضده، فإذا قيل: يمتنع عليه الصم وجب له ضده وهو السمع، وإذا امتنع عليه الموت وجبت له الحياة،

---

(١)، (٢)، (٣) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٦١، ٦٢)، انظر الفتاوى (٦/ ٩٥، ٩٦).

(٤) التدمرية من النفائس (٢٦، ٢٧).

(٥) انظر الفتاوى (٦/ ٩٦).

وهكذا الأمر إذا كان تقدير ذاته بدون الصفات نقصا، فإنَّ لازمه أنْ يوصف بصفات الكمال(١).

❏ بطلان الشبهة الخامسة:

ومضمونها: أنَّ هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة وهو لا يقبلها، فلا يكون متصفا بها، وقد ناقش ابن تيمية هذه الشبهة من عدة، وجوه أهمها: -

أولا: أنَّ الموجودات نوعان:-

أ- نوع يقبل الاتصاف بصفات الكمال كالحي.

ب- نوع لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال كالجماد.

ومن المعلوم من دلالة العقل أنَّ من يقبل الاتصاف بالكمال أفضل، وأكمل ممن لا يقبل ذلك، فيكون الرب جل شأنه غير قابل لها، فيجب نفيها عنه، ويلزمهم على ذلك أمران:-

أحدهما: أنَّ الحي الأعمى الأصم أكمل من رب العالمين لقبوله للاتصاف بالكمال(٢).

ثانيهما: تشبيهه بالجمادات، وهو أفظع من تشبيهه بالأحياء، ففروا من التشبيه بالأحياء ووقعوا في التشبيه بالجمادات(٣).

ثانيا: أنَّ ما ادعيتم الفرق بينه - وهو الفرق بين العدم والملكة، والسلب - والإيجاب مصطلح خاص بكم، وإلا فإنَّ كل ما ليس حي فهو ميت، كما قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١].

---

(١)، (٢) انظر الفتاوى (٦/ ٩٦).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨، ٣٩).

ومن وجهه آخر فإن الله أطلق الميت على الجماد كما في قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [يس: ٣٣]، فأطلق الميت على الجماد، وهو الأرض(١).

ثالثًا: أننا نمنع كونها متقابلة تقابل العدم والملكة، بل هي متقابلة تقابل السلب والإيجاب، وهذا هو مقتضى اللغة، فيلزم من رفع أحدهما رفع الثاني، وهذا أمر متفق فيه بين العقلاء، واصطلاحكم ليس دليلا على الحقائق العقلية(٢).

رابعًا: أنَّ ما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعا من القابل لهما، وما نفيت عنه قبول الوجود والعدم أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم، ففررتم من تشبيهه بالموجودات إلى تشبيهه بالمعدومات وهو في غاية الفساد(٣).

خامسًا: أنَّ نفي الصفات نقص، وإذا لم يثبت له ضده، فنحن نعلم بالضرورة أنَّ ما كان حيًا عليمًا قديرًا أكمل ممن ليس كذلك، وإذا كان نفيها نقص فإنَّ إثباتها كمال، وإذا ثبت ذلك، وجب اتصافه به؛ لأنَّ ما كان ممكنا له ولا نقص فيه وجب له لأنَّ النقص في عدمه، وهم يسلمون أنَّ كل كمال حصل للمعلول فهو من علته.

سادسًا: أنه إذا لم يتصف بها اتصف بضدها من الجهل والصم والبكم ونحوها(٤).

---

(١) انظر الصفدية (١/ ٨٩ - ٩٦)، انظر تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨، ٣٩، ٣٦٨).

(٢) انظر الصفدية (١/ ٨٩ - ٩٦)، انظر تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨، ٣٩، ٣٦٨)، انظر التدمرية من النفائس (١٨).

(٣)، (٤) انظر الصفدية (١/ ٨٩ - ٩٦)، انظر تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨، ٣٩، ٣٦٨)، انظر التدمرية من النفائس (١٨).

سابعًا: إما أنْ يكون الكمال الذي لا نقص فيه ممكن له أو ممتنع، فإذا قدر امتناعه فالممكن من باب أولى، وإذا لم يكن كذلك فلا بد وأنْ يكون متصفا به[1].

ثامنًا: يلزم على قولكم أنه لا فرق بين أنْ يوصف بالعلم أو بالجهل أو بالحياة أو بالموت، وهو باطل[2].

❑ بطلان الشبهة السادسة:-

ومبناها أنه إذا لم يكن بحاجة إلى الصفات فلا فائدة في إثباتها، فيجب أنْ تنفى، وقد رد ابن تيمية هذه الشبهة من، وجوه:-

أولًا: أنَّ عدم الحاجة للشيء لا تستلزم نفيه، فإنَّ اللَّه كتب المقادير قبل خلق الخلق، ولا يُعلم إلى ذلك حاجة[3].

ثانيًا: أنَّ عدم الحاجة لو أوجب النفي فينبغي أنْ تنفى جميع الخلائق؛ لأنَّ اللَّه ليس بحاجة لهم[4].

ثالثًا: أنَّ الرب يمكن أنْ يكون له من الصفات ما لا يعلمه العبد، ومع ذلك لا يمكنهم نفيها لانتفاء الحاجة إليها[5] لعدم توقف إثبات الصفات على علمهم بثبوتها.

قلت: ولفظ الحاجة لفظ لم يرد به كتاب ولا سنة في حقه سبحانه، فلا بد من بيان المعنى المراد به، فإنْ كان المعنى المراد به أنَّ صفاته غير داخلة في مسمى اسمه فذلك معنًى باطل، وإنْ كان المراد أنها داخلة في مسمى ذاته، وأنه لا يعقل تصور الذات بدونها؛ لأنَّ الذات المجردة لا حقيقة لها خارج الذهن.

---

(١)، (٢) انظر الصفدية (١/ ٨٩ - ٩٦)، انظر تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨، ٣٩، ٣٦٨)، انظر التدمرية من النفائس (١٨).

(٣)، (٤)، (٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٥٩).

وعليه فلا يقال: أنه بحاجة لها أو ليس بحاجة لها؛ لعدم ورود ذلك في الكتاب والسنة، ولاحتمال معناه للحق والباطل؛ إذ النافي لها قد يقصد شيئا من المخلوقات، وهو والحالة هذه ليس بمحتاج لها فهو حق، وقد يريد نفي كماله المقدس، وهو والحالة هذه معنًى باطل.

ثانيا: منهج المعتزلة

وهم يتفقون مع الفلاسفة والجهمية في نفي الصفات الإلهية، لكنهم يخالفونهم في أسماء الرب تعالى، فيثبتونها على أنها أعلام محضة لا تدل على شيء من معاني الكمال، فلا يفهم منها قدر يزيد على دلالتها على الذات الإلهية بالعلمية، وهم عند ابن تيمية طائفتان بحسب طريقهم في النفي:-

أولًا: طائفة جعلت الأسماء من قبيل الألفاظ المترادفة، فالعليم والقدير والسميع كلها تشترك في الدلالة على معنى واحد، وهو الذات الإلهية.

ثانيا: طائفة نفت دلالتها على الوصف، فقالت: هو عليم بلا علم، وسميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما يدل عليه من الصفات[(١)].

قلت: والتحقيق عندي أنَّ هاتين الطائفتين متلازمتان، فإنَّ نفي دلالة الاسم على الصفة لازِمُه أنْ تكون عَلَمًا محضا لا دلالة فيه على الوصفية بحال، وإذا نفت دلالة الاسم على الوصفية لم يبق إلا دلالته على الذات الإلهية، وإذا اطرد هذا المعنى في جميع أسماء الباري تعالى رجع إلى

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (١٠)، انظر الاستقامة (٢/ ٢١٦)، انظر منهاج السنة (١/ ١٨٨) دار الكتب العلمية، انظر الفرق بين الفرق (٩٣)، انظر التبصير في الدين (٦٣)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٥٠).

القول بالترادف في الأسماء؛ إذ لا معنى له إلا اتفاق جميع الأسماء في دلالة على شيء واحد وهو الذات الإلهية.

وقد ذكر أبو الحسن في مقالاته: أنَّ من المعتزلة من يثبت الأسماء على أنها بمعنى متعلقاتها، فالعِلم هو المعلوم، والسميع هو المسموع، والبصير هو المبصَر، وهكذا دواليك(١)، وقالوا: [الأسماء والصفات هي الأقوال، فهي قولنا: اللَّه عالم، اللَّه قادر وما أشبه ذلك](٢)، وأنَّ صفاته، وأسماؤه غيره(٣).

ويذكر ابن تيمية أنَّ المعتزلة يثبتون أحكام الصفات: كالقادرية والعالمية، أكثرهم يرجع معاني الصفات إلى اسمه تعالى العليم والقدير، وأما الأسماء عندهم كالمريد والمتكلم فهي صفات حادثة أو إضافية أو عدمية(٤)، وأخص وصفه تعالى عند المعتزلة هو القديم(٥).

وللمعتزلة على نفيهم للصفات عدة شبهات مرجعها لما تقدم من شبهات الفلاسفة والجهمية.

❑ موقف ابن تيمية من المعتزلة وشبهاتها:-

ويمكن حصره في عدة خطوات:-

أولاً: ابن تيمية لا يرتضي ما ذهبت إليه المعتزلة، ويعتبر قولهم هذا بدعة في الدين ما أنزل اللَّه بها من سلطان، وينص على أنهم أقرب الناس إلى الصابئين والفلاسفة الذين يصفهم بأنهم ضُلاَّل مكذبون بالرسل، ويقول عن المعتزلة: [ومن رزق اللَّه معرفة ما جاء به الرسل، وبصرا نافذا،

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين (١/ ٢٢٥)، انظر الفتاوى (٥/ ٢٤٠).
(٢)، (٣) انظر مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٢).
(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٩).
(٥) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٤).

وعرف مأخذ هؤلاء، علم قطعا أنهم يلحدون في أسمائه، وآياته، وأنهم كذبوا بالرسل وبالكتاب وبما أرسل به رسله، ولهذا كانوا يقولون: إنَّ البدع مشتقة من الكفر وآيلة إليه، ويقولون: إنَّ المعتزلة مخانيث الفلاسفة][١]، وينقل عن بعض العلماء قوله: [المعتزلة الجهمية الذكور]، فهو يعتبرهم قسم من المعطلة؛ إذ هو يطلق هذا الاسم على كل من نفى الصفات وينقله عن السلف[٢].

ثانيًا: إجابته عن الشبهات التي أثارتها المعتزلة، وهم يوافقون الفلاسفة في الشبهات المتقدمة، فلا نعيد مناقشة ما تقدم من الشبهات، ولكننا سنتعرض لشبهة غير ما تقدم، وأهمها شبهتهم التي تتضمن أنَّ صفات الباري ليست زائدة على ذاته لأنها دعوى زيادتها لا تخلو من تقديرين:

التقدير الأول: أن تْكون الصفات من مقومات وجوده، فيلزم من عدمها عدمه.

التقدير الثاني: أنْ تكون الصفات ليست من مقومات وجوده.

فعلى التقدير الأول يلزم كونه مركبا أجزاء لا يصح وجوده إلا بها، والمركب معلول لعلة، فيكون الرب معلول للعلة، فيكون حادثا، وهو ممتنع عقلا وشرعا.

وعلى التقدير الثاني تكون الصفات عرض من الأعراض، والعرض معلول، فيكون حادثا وهو محال على الله، وبذا يثبت أنَّ صفات الباري زائدة على ذاته وهو المطلوب إثباته[٣].

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٩).

(٢) انظر الحموية من النفائس (١٠٢)، انظر الفتاوى (٥/ ٣٢٦)، انظر شرح حديث (٨).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٣٩).

❑ **وقد ناقش ابن تيمية هذه الشبه بما محصله:**

أولًا: أنَّ الكتاب والسنة قد دلَّا على اتصافه بالعلم والقدرة والرحمة والمشيئة والعزة وغير ذلك، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، وقوله ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

وحديث «**اللهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ. . .**»[(١)]، وقوله ﷺ لمن كان يقرأ بقل هو اللَّه أحد في كل ركعة وهو إمام: «**أَخْبِرُوهُ بِأَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ**»[(٢)]، عندما قال: إني أحبها لأنها صفة الرحمن[(٣)]، فإنَّ النبي ﷺ أقرّه على تسميتها صفة الرحمن.

ثانيا: أنَّ الصفة في لغة العرب مصدر وصفت الشيء أصفه وصفا وصفة، على وزن وعد وعدا وعدة، ووزن ورأيا وزنة، والعرب تطلق اسم المصدر وتريد اسم المفعول كما في تسمية المخلوق خلقا، كما قال تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، أي مخلوقه، ويقولون: درهم ضرب الأمير.

وعليه فإنَّ الموصوف إذا، وصف بأنَّ له رحمة وعلما ونحو ذلك، سمي الذي وصف بذلك موصوفا، ويقال للرحمة والعلم والقدرة صفة

---

(١) رواه البخاري فتح الباري (١١/ ١٨٣) ك (٨٠) باب (٤٨).

(٢) رواه البخاري ومسلم، فتح الباري (١٣/ ٣٤٧، ٣٤٨)، رقم (٧٣٧٥) كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (٦/ ١٥) كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، سنن النسائي (٢/ ١٧٠، ١٧١) الفضل في قراءة قل هو الله أحد.

(٣) رواه البخاري ومسلم، فتح الباري (١٣/ ٣٤٧، ٣٤٨)، رقم (٧٣٧٥) كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (٦/ ١٥) كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، سنن النسائي (٢/ ١٧٠، ١٧١) الفضل في قراءة قل هو الله أحد.

بهذا الاعتبار(١).

ثالثًا: أنَّ لفظ الذات في اللغة تأنيث ذو، وبمعنى: صاحب، وهي لا تأتي إلا مضافة لأسماء الأجناس، ويتوصل به إلى الوصف فيقال: ذو علم، وذو قدرة، وذو شرف، وذو مال، والمعنى: نفس ذات علم أو عين ذات قدرة نحو ذلك، وتقل إضافتها إلى الأعلام، نحو: ذو عمرو، وذو الكلاع، ولما جاء في القرآن والسنة وصف الرب بالصفات قالوا: إنه ذات علم، وذات قدرة وهكذا، أو لما كثر استعمالها حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه الذي هو ذات مقامة، وعرفوها فقالوا: الذات، وهي بهذا الاعتبار كلمة مولدة وليست قديمة. وقد وجدت في كلام الله ورسوله ولكن بمعنى آخر وهو: الجهة، والناحية، والخصلة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الأنفال:٤٣] صاحبة الصدور في قوله ﷺ: «**لَمْ يَكذِبْ إِبراهيمُ إلا ثلاثَ كذباتٍ، كُلُهُنَّ في ذاتِ اللّهِ**»(٢)، وأما إطلاق الذات على النفس فهو اصطلاح حادث أطلقه المتكلمون وذلك بالنظر إلى معنى الذات المتقدم وهو أنها صاحبة الصفات، فإذا قالوا الذات قصدوا التي لها صفات(٣).

رابعًا: أنَّ دعوى أنَّ الصفات زائدة أو غير زائدة لفظ مجمل، فيقع فيه الاشتراك بحسب تعدد المصطلحات في إطلاقه، فإنْ أريد أنها يفهم من الصفات معنى زائد على القدر المفهوم من الذات ـ بحيث يلزم من وجوده وجودها، ومن عدمها عدمها ـ فهي زائدة على القدر الذي يثبته نفاة

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٠)، كتاب مقاييس اللغة (٦/ ١١٥).

(٢)، (٣) متفق عليه، فتح الباري (٦/ ٣٨٨) رقم (٣٣٥٧، ٣٣٥٨) كتاب (٦٠) باب (٨)، مسلم بشرح النووي (١٥/ ١٢٣ ـ ١٢٥) كتاب الفضائل فضائل إبراهيم عليه السلام.

الصفات فهذا حق، وإنْ أريد أنها مباينة لذاته فهذا المعنى باطل؛ إذ لا يقال لصفات الموصوف بهذا الاعتبار زائدة عليه.

وعليه فإنا لا نطلق على صفات اللَّه أنها زائدة أو غير زائد؛ لأنه لفظ لم يرد به كتاب ولا سنة ولا أثر عن سلف، ويجب التفصيل في المراد منه إنْ أطلقه أحد، فإنْ كان حقا أقر المعنى ورد اللفظ، وإنْ كان المعنى باطل رد اللفظ والمعنى؛ أما المعنى فلكونه باطل، وأما اللفظ فلكونه لم يرد في الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح(١).

خامسًا: أنَّ الاستدلال بالأعراض لا يصح على مذهبهم؛ حيث أنه لا يصح الاستدلال بالأعراض على حدوث الأجسام، فلأنْ لا يصح استدلالهم بالصفات على حدوث الموصوف أولى وأحرى(٢).

سادسًا: اتفاقهم على أنَّ اللَّه قائم بنفسه، وليس هو من جنس سائر الأجسام والأرواح، فكذلك صفاته التي يستحقها بنفسه ليست من جنس صفات الأجسام(٣).

سابعًا: أنَّ لفظ العرض من الألفاظ المجملة التي تحتمل الحق والباطل، فلا يحكم عليه بنفي ولا إثبات إلا بعد الاستيضاح، والاستبيان، فإنْ أراد بالعرض أنَّ صفاته سبحانه يمكن مفارقتها فهو باطل، وإن أراد بها أنها صفاته سبحانه وأنها ثابتة له فهو حق فيقر، لكنَّ اللفظ بدعي فلا يستعمل في أسماء اللَّه وصفاته(٤).

ثامنًا: أنه على فرض صحة إطلاق العرض على الصفات فإنه إذا قدر

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٢).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٢/ ١٥٤)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥١)، منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٨)، انظر شرح النزول (٨)، انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٢، ٣٤٣).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٣).

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٠)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥٣، ٥٥).

جوهر قائم بنفسه قامت به الأعراض المحدثة، فكان محدثا لم يلزم أنْ يكون كل من قام بغيره عرضا؛ إذ لو كان الأمر كذلك للزم أنْ يكون كل ما قام بنفسه جوهرا والأمر ليس كذلك، فلا تكون الصفات أعراضا.

تاسعًا: أنه لو قدر أن يسوغ لأحد أنْ يسمي بعض ما قام بنفسه جوهرا ساغ له أنْ لا يسمى بعض ما قام بغيره عرضا، بل نفي العرضية عن المعاني الدائمة أقرب لدلالة اللغة، ولو جاز أنْ يسمى كل ما قام بغيره عرضا لساغ أنْ يطلق على كل ما قام بنفسه جوهرا، وعليه فلا يلزم من حدوث العرض أو الصفة أنْ يكون كل جوهر محدث لدخول القديم في هذا العموم؛ إذ هو على اصطلاحهم جوهر تقوم به الأعراض (الأسماء)، ومع ذلك ليس بمحدث[1].

ثالثًا: وقد رد ابن تيمية عليهم برد مجمل يتلخص في كون الأسماء من جنس الصفات ما يقول فيهما واحد نفيا أو إثباتا؛ فإنَّ الشرع جاء بالتسوية بين المتماثلات، وعليه فيجب إثبات الصفات أسوة بالأسماء[2]، وإن لزم التشبيه في الصفات لزم في الأسماء[3]، كما أنَّ الأسماء مشتقة من الصفات لأنَّ صدق المشتق فرع صدق المشتق منه، فإذا صح أنْ يسمى فلا بد أنْ يوصف، لأنَّ الصفات هي مورد الاشتقاق، ولا يثبت الفرع مع نفي الأصل[4].

قلت: وما قرر شيخ الإسلام رحمه اللَّه من دلالة الأسماء على ثبوت صفات الكمال لله جل شأنه يدل عليه ما يأتي:

أولا: أنَّ أسماء اللَّه لو كانت جامدة لا تدل على معنى يوصف به رب

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٤٣، ٣٤٤).

(٢)، (٣) انظر التدمرية من النفائس (٥٣، ٥٤) (١٧).

(٤) انظر شرح الأصفهانية (٦٣).

العالمين لم تكن حسنى، لكنها حسنى فلا بد وأنْ تدل على الوصف[١].

ثانيًا: أنَّ تمييز الاسم الحسن عن السيء يكون بالمعنى، ولو كان أسماؤه تعالى بمنزلة الأعلام الجامدة التي لا تدل على معنى لاستوت تسميته بها أو بغيرها كالميت، والفاجر، والجاهل[٢].

ثالثًا: يلزم على القول بجمودها كونها تدل على معنى واحد، وهذا فاسد من جهة اللغة والعقل، فإنَّ السميع غير البصير، والعليم غير القدير، ونحو ذلك[٣].

رابعًا: أنَّ هذه الأسماء جاءت تابعة للفظ الجلالة فاستعملت استعمال الصفات[٤] لقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

خامسًا: أنَّ أسماءه لو لم تدل على الصفات لما كان محمودا عليها، كما قال سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]؛ إذ الحمد لا يكون إلا على معنى محمود وهو صفات المحمود اللازمة والمتعدية.

سادسًا: أنَّ أسماءه لو لم تدل على صفاته لكانت كذبا؛ إذ ليس للحكيم معنى إلا اتصافه بالحكمة، ولا للعليم إلا اتصافه بالعلم، وهكذا دواليك، وإنْ جاز ذلك في أسماء المخلوقين أنْ يسموا بما لا يتصفون به؛ فإنَّ ذلك لا يجوز في حق اللَّه تعالى[٥].

سابعًا: أنها لو لم تدل على الصفات لم يصح الإخبار بها فيقال:

---

(١) انظر مدارج السالكين (١/ ٢٩) (١/ ٢٨)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٠٨).
(٢) انظر شرح الأصفهانية (٧٧).
(٣) انظر مدارج السالكين (١/ ٢٩) (١/ ٢٨)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٠٨).
(٤) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (١/ ١٣، ١٤)، انظر مدارج السالكين (١/ ٣٢).
(٥) انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٠٧).

يسمع ويرى، ويعلم ويقدر، فإنَّ الإخبار عنها بذلك فرع ثبوت دلالتها على الوصف(١).

ثامنًا: أنَّ اللَّه قد أخبر عن نفسه بمصادرها، ووصف نفسه بها، ولو لم تدل على الصفات لما صح ذلك(٢)، كما في قوله سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

تاسعًا: أنَّ مما عرف بالضرورة العقلية، والفطرة الآدمية، ولغة التخاطب: أنَّ الناس لا يسمون عالما إلا من قام به العلم، ولا قادرا إلا من قامت به القدرة(٣).

عاشرًا: أنَّ نفي معاني الأسماء داخل في مسمى الإلحاد فيها(٤) كما قال سبحانه: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وبذا يظهر لنا حقيقة ما قرره ابن تيمية من تهافت قول المعتزلة في باب الأسماء والصفات، وإنَّ لازم إثبات الأسماء إثبات الصفات.

* * *

(١) انظر مدارج السالكين (١/ ٢٩)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٨٠).
(٢) انظر مدارج السالكين (١/ ٢٨).
(٣) انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٠٨).
(٤) انظر مدارج السالكين (١/ ٢٨).

ثالثًا: منهج الأشعرية

ينص ابن تيمية على أنَّ الأشعرية من مثبتة الصفات، ولهم في إثبات الصفات منهجان(١):

الأول منهما: المتقدمون منهم؛ فهم يثبتون الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنة ومن أشهرهم الباقلاني(٢)؛ حيث يقول في كتابه الإنصاف: [فنص تعالى على إثبات أسمائه وصفاته ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات كما قال عَزَّ وَجَلَّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، واليدين نطق بإثباتهما القرآن في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذو صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﷺ فقال: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]،..... وأنَّ الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه كما في: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، بغير مماسة أو كيفية ولا مجاورة](٣).

الثاني: المتأخرون وهؤلاء مالوا إلى الاعتزال، ونفوا كثيرًا من الصفات

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٦ - ١٨)، انظر الفتاوى (٦/ ٥٢).
(٢) محمد أبو بكر بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني، مالكي المذهب، الأشعري العقيدة، ولد سنة (٣٣٨)، وتوفى سنة (٤٠٣). الديباج المذهب (٢٦٧ - ٢٦٨)، الأعلام (٦/ ١٧٦) تبين كذب المفتري (١٧) وما بعدها.
(٣) الإنصاف (٢٤/ ٢٥).

الخبرية وتأولوها، ومن أشهرهم أبو المعالي الجويني[١]، وعقيدتهم هي:

أولاً: يثبتون عشرين صفة هي: «**الوجود، والقدم، والبقاء، ومخالفته للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية، والقدرة، والإرادة، والعلم، والجلال، والسمع، والبصر، والكلام، قادر، مريد، عالم، حي، سميع، بصير، متكلم، فهو قادر بقدره، مريد بإرادة، وعالم بعلم، وحي بحياة، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلم.**

وهذه الصفات على أربعة أقسام:-

الأولى: صفة نفسية وهي الوجود.

الثانية: سلبية؛ لأنَّ معناها النفي والسلب وهي: القدم، البقاء، مخالفته للحوادث، قيامه بنفسه، الوحدانية، معنى القدم عدم الحدوث، ومعنى البقاء عدم الفناء وهكذا. .

الثالثة: صفات المعاني؛ وهي التي تدل على معنى قائم بذات الإلهية، وهي: القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام.

الرابعة: صفات معنوية ملازمة لصفات المعاني، وهي: قادر، مريد، عالم، حي، سميع، بصير، متكلم[٢].

ثانيًا: إثبات الأسماء الحسنى جملة.

---

(١) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني نسبة إلى جوين ناحية من نواحي نيسابور، الملقب إمام الحرمين ابن المعالي شيخ المتكلمين، ولد (١٨ محرم سنة ٤١٩)، وتوفي (٢٥ ربيع ثاني سنة ٤٧٨)، طبقات الشافعية (٣/ ٢٤٩)، الوفيات (٢٥٧).

(٢) انظر أم البراهين في العقائد من مجموع المتون (٣، ٤)، انظر رسالة البيجوري من مجموع المتون (٤٠ - ٤٢)، انظر الملل والنحل (١/ ٩٥)، انظر شرح تحفة المريد على جوهرة التوحيد (٩٧)، انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٨، ٣٥٩)، انظر أصول الدين (٩٠)، انظر الاقتصاد في الاعتقاد (٥٣ - ٨٣).

ثالثًا: إثبات متعلقات الصفات، وهي:

أ- علمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم.

ب - قدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات.

جـ - إرادته واحدة أزلية تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص.

د - حياته لا تتعلق بشيء.

هـ - سمعه وبصره متعلقان بجميع الموجودات.

و - كلامه يتعلق بما تعلق به العلم، فيتعلق بالمستحيل والجائز، والموجود والمعدوم(١).

رابعًا: [أنَّ كلامه واحد وهو أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إليه إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور؛ فالذكر محدث والمذكور قديم، والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام](٢).

خامسًا: إنكار قيام الأفعال الاختيارية بالرب عز وجل: كالمحبة، والنزول، والاستواء، والرضا، والغضب، والفرح ونحوها(٣).

---

(١) الملل والنحل (١/ ٩٦).

(٢) الملل والنحل (١/ ٩٦).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨).

سادسًا: أنَّ الفعل هو المفعول، وأنَّ الخالق هو المخلوق فصفة الخلق مخلوقة محدثة[(١)].

موقف ابن تيمية من الأشعرية:-

يرى ابن تيمية أنَّ الأشعرية هم أقرب الفرق للسلف الصالح، وينقل عن بعض السلف تسميتهم بالجهمية الإناث، وينص على أنَّ أبا الحسن الأشعري والذي تنسب إليه هذه الفرقة رجع آخر عمره إلى مذهب السلف الصالح، وعلى هذا فهو معدود في أهل السنة كما في كتاب «الإبانة»[(٢)] وكتابه «مقالات الإسلاميين»؛ حيث يقول فيه بعد ذكر أقوال أصحاب الحديث وأهل السنة: [وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب][(٣)]، ويرى أنه لا تجوز النسبة إليه مع هذا؛ لأنَّ ذلك يوهم إحسان الظن باعتقاد المتأخرين من الأشعرية الذين سلكوا مسلك المعتزلة، وتأثروا بمنهجهم في الاعتقاد، ويصف هذا الانتساب بأنه بدعة[(٤)].

❑ **وقد ناقشهم في مذهبهم هذا بما محصله:-**

أولًا: أنَّ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فلا فرق بين الصفات السبع المسماة بصفات المعاني وغيرها من الصفات المنفية؛ لأنَّ الكتاب والسنة قد جاءا بإثبات الكل، فإذا كانت تلك الصفات صفات حقيقة للرب عز وجل فكذلك صفة اليدين، والعينين، والاستواء، والمحبة، والرضا ونحوها فهي صفات حقيقية للرب عز وجل، لائقة بجلال اللَّه وعظمته، فإنْ قيل: إنَّ اليدين والعينين والمحبة والرضا ونحوها صفات للمخلوقين، قلنا: وكذلك الأمر نفسه في السمع والبصر والعلم، فإنْ قيل:

---

(١)، (٢) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٩ - ٣٦٠)، انظر القاعدة المراكشية (٦٧ - ٧٠).

(٣) انظر مقالات الإسلاميين (١/ ٣٢٠ - ٣٢٥)، انظر درء تعارض العقل و النقل (٢/ ٢٢ - ٢٥).

(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٩ - ٣٦٠)، انظر القاعدة المراكشية (٦٧ - ٧٠).

إن السمع والبصر لائقة بجلال الله، قلنا: وكذلك صفة اليدين والعينين والمحبة والرضا، فإنْ قال: إنَّ العقل يثبت الصفات السبع؛ فإنَّ حدوث المخلوقات دليل القدرة، وتخصصها دليل الإرادة، وإحكامها دليل العلم، وهي مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو من السمع والبصر أو ضدها.

فيجاب بأحد جوابين:-

الأول: أنَّ عدم دلالة العقل على صفة المحبة والرضا ونحوها لا يدل على نفيها؛ إذ يمكن أنْ تثبت بدليل آخر وهو ما نعنيه، فإنَّ السمع قد دل على ثبوتها ولا معارض له لا عقلي ولا نقلي، فيجب إثبات كل ما ثبت بدليل لا معارض له، فإنَّ عدم الدليل المعين لا ينفي ثبوت المدلول المعين، وفرق بين عدم العلم بالدليل أو العلم بعدم الدليل، فغاية ما ادعيته هو عدم الدليل وهو لا ينفي ما سواه.

الثاني: بمنع عدم إثبات العقل لها، بل إنَّ العقل يدل على ثوبتها، فإن نفع العباد والإحسان إليهم دليل الرحمة، وإكرام الطائعين دليل المحبة، وعقاب الكافرين دليل البغض لهم، والغايات المحمودة دليل الحكمة وهكذا دواليك، ومهما قلت في الصفات التي تثبتها فإنا نقول نظيره فيما ننفيه، فيلزم إثبات الجميع أو نفي الجميع، فإنه ثبت لنا نحن وأنت سواء، وإنْ نفيت أجبت بما يجاب به النافي(١).

ثانيًا: أنه يلزمه فيما أثبته نظير قوله فيما نفاه، فإنْ قال: أنَّ اليدين بمعنى القدرتين، وأنَّ المحبة بمعنى إرادة الثواب، وأنَّ السخط بمعنى إرادة العقاب، قيل: يلزمك في الإرادة نظير ما يلزمك في المحبة والسخط، فإنك إنما أولتها لما أدعيته من أنَّ في إثباتها تشبيها؛ إذ لا تعرف في الشاهد إلا صفات المخلوقين، ونحن لا نعرف في الشاهد أيضًا إلا إرادة المخلوقين، فإنْ

(١) انظر التدمرية من النفائس (١٥-١٦)، انظر الفتاوى (٦/ ٤٦ ـ ٤٧).

صح أنْ يكون ذلك دليلًا لنفي ما نفيت، فإنه يصح فيما أثبت، فيلزمك نفي ما أثبت وهكذا، فمهما ادعيت فيما تنفيه فإنه يلزمك فيما تثبته؛ إذ لا فرق بين ما نفيت وبين ما أثبته بالقول في أحدهما كالقول في الآخر(١)، فإنَّ اللَّه كما وصف نفسه بالسمع والبصر ونحوها فقد وصف نفسه بالغضب، كما في قوله سبحانه: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾ [الفتح: ٦].

ووصف نفسه بالمحبة كما قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ووصف نفسه بالرضا فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ووصف نفسه بالمقت فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [غافر: ١٠]، وغيرها كثير، فيجب إثبات الكل؛ إذ الكل وارد في الكتاب والسنة، ومن خالف ذلك فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض(٢).

ولما ناقش ابن تيمية الأشعرية في الصفات عموما ناقشهم في الأفعال وذلك من وجوه:.

أولًا: أنه وصف نفسه بصفات الأفعال فقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال سبحانه :﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و[يونس: ١٠]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ [الذاريات: ٤٧].

ثانيًا: أنَّ القول في صفاته كالقول في ذاته، فإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات، فكذلك صفاته لا تماثل الصفات، وأفعاله لا تماثل الأفعال؛

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٢٠).

(٢) انظر التدمرية من النفائس (١٢ - ١٣).

وذلك لأنَّ الصفة تابعة لموصوفها، وكذلك الفعل فإنه تابع لفاعله، فمهما يقولون في أفعال اللَّه بأنه يلزمهم نظيره فيما يثبتونه من صفاته تعالى[١].

ثالثًا: أنَّ صفات الأفعال من الكمال، ولو لم يتصف بها لكان ناقصًا[٢].

رابعًا: أنه لو عرض على العقل ذات يمكن أنْ تكون متصفة بصفات الأفعال، وأخرى لا يمكن اتصافها قضى العقل بأنَّ المتصفة بالأفعال أكمل[٣].

خامسًا: أنَّ الذي يقدر على الفعل أكمل ممن لا يقدر عليه.

سادسًا: أنَّ اللَّه قادر على إحداث ما هو مباين له من المخلوقات، فقدرته على فعله القائم به أولى من قدرته على ما يباينه من مخلوقاته[٤].

قلت: وبما بينه ابن تيمية يتضح لنا أنَّ الأشعرية قد تناقضت فيما أثبتته ونفته من الصفات، كما أنهم تركوا الطريق الذي ارتضاه أبو الحسن الأشعري ومات عليه، مما يدل على أنَّ عقيدتهم في الصفات خاطئة، فإنَّ رجوع إمامهم الذي تبناها من أعظم الأدلة على فسادها، وأنها كانت مرحلة من مراحل الضياع بالنسبة إليه، لا سيما وأنَّ إثبات الصفات جملة وتفصيلا قد دل عليه كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ.

---

(١) انظر شرح النزول (٧).

(٢)، (٣) انظر الفتاوى (٦/ ٢٤٢).

(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٢٤٨).

رابعًا: المشبهة

يعرف ابن تيمية المشبهة بأنهم: [الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه][(١)]، فيقولون مثلا إنَّ سمع اللَّه كسمع الإنسان، وبصره كبصره، وعلمه كعلمه، ونحو ذلك، وهم ينقسمون إلى قسمين[(٢)]:

الأول: مشبهة محضة؛ وهم الذين يشبهون جميع صفات اللَّه بصفات المخلوقين، وهو مذهب غلاة الرافضة وجهال أهل الحديث، فهم يجعلون ذاته تعالى كذات غيره من المخلوقات.

الثاني: مشبهة غير محضة؛ وهم من يجعلون بعض صفاته تعالى كصفات خلقه، كالمعتزلة البصريين الذين يقولون: يريد مراده بإرادة حادثة، وجعلوا إرادته تعالى من جنس إرادتنا[(٣)].

❑ موقف ابن تيمية من المشبهة:-

حكى ابن تيمية اتفاق السلف الصالح على ذم التشبيه بنوعية فقال:[فلا ريب أنَّ أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم متفقون على تنزيه اللَّه تعالى عن مماثلة الخلق، وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه، ومتفقون على أنَّ اللَّه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله][(٤)]، لكنَّ نفاة الصفات ربما أطلقوا على من أثبت ما في الكتاب والسنة من الصفات على ما يليق بجلال اللَّه وعظمته مشبهة، وبسبب ذلك حصل إجمال واشتراك كان من مظاهره أنِ اختلط الحق والباطل، حق المثبتة من السلف بباطل المشبهة[(٥)].

(١) منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٢).
(٢) انظر الفرق بين الفرق (٢١٤).
(٣)، (٤) انظر الفرق بين الفرق (٢١٧).
(٥) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٣)

يقول ابن تيمية: [لكنَّ نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئا من الصفات مشبها، بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمى اللَّه بأسمائه الحسنى مشبها؛ فيقولون: إذا قلنا: حي عليهم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين، وكذلك إذا قلنا: هو سميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير، وإذا قلنا: هو رؤوف رحيم فقد شبهناه بالنبي الرؤوف الرحيم، بل قالوا: إذا قلنا: أنه موجود فقد شبهناه بسائر الموجودات، لاشتراكها في مسمى الوجود](١).

وصار بذلك لفظ التشبيه كذلك مجملا نتيجة لما وقع فيه من الاشتراك بين معنيين هما(٢):

أولًا: مماثلة الخالق للمخلوق فيما هو من خصائصهما، وهو نوعان(٣):

الأول: تشبيه الخالق بالمخلوق، فيقال مثلا: سمع الخالق كسمع المخلوق.

الثاني: تشبيه المخلوق بالخالق، فيقال مثلًا: سمع المخلوق كسمع الخالق.

ثانيًا: المماثلة في القدر المشترك بين مسميات صفات الخالق والمخلوق(٤).

وهو بعد ذلك يقرر أنَّ اللَّه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله(٥)، كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ويناقش ابن تيمية المشبهة لكنه يرى أنه من الضروري من بيان التشبيه

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٣، ٥٢٤).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٦).

(٣) انظر تلبيس إبليس (٨٦، ٨٧)، انظر الفرق بين الفرق (٢١٤).

(٤) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٦).

(٥) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٢٢٧).

الذي نفاه القرآن والسنة حتى يعرف الحق فيقرر، ويعرف الباطل فيرد[١].

فيقرر أنَّ التشبيه بمعنى القدر المشترك هو حق لم تأت أدلة الكتاب والسنة بنفيه؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وليس من لوازم الاشتراك فيه أنْ يتفق الشيئين في شيء من خصائصهما، وهذا لا يوجب تماثلهما، يقول ابن تيمية[٢]: [فأنت إذا قلت عن المخلوقين حي وحي، عليم وعليم، قدير وقدير، لم يلزم تماثل الشيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أنْ تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته، ولا أنْ يكونا مشتركين في موجود خارج الذهن][٣]، وذلك لأنَّ القدر المشترك هو معنى عام تتواطؤ فيه المسميات في الذهن، وأما خارج الذهن فلا يوجد إلا ما هو مستقل بحقيقته ووجوده وذاته وصفاته، وإذا كان ذلك متصورا بين المخلوقين ـ ومع ذلك لم يجب تماثلهما في الذات والصفات ـ فهو بالنسبة للخالق أولى لوجود البون الواسع بين الخالق والمخلوق، فإنَّ الصفة لها ثلاث اعتبارات:ـ

الاعتبار الأول: بقطع النظر عن الموصوفين، فهي لا تختص بواحد منها، بل كلهم يشتركون في الاتصاف بمسماها وهو القدر المشترك بينهم.

الاعتبار الثاني: إضافتهما لأحد الموصوفات؛ فعندئذ تختص بموصوفها، فإذا قيل: علم محمد اختص به، وإذا قيل علم زيد اختص به، ولا مشاركة بينهما في شيء من خصائصهما المضافة لهما ولله المثل الأعلى.

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٦).
(٢) انظر التدمرية من النفائس (١١).
(٣) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٦).

فإذا أضيفت الصفة له اختصت به، فلا يشاركه المخلوق فيهما، وإذا أضيفت إلى المخلوق اختصت به، فلا يشاركه الخالق فيها، ولزمت كل صفة خصائص الموصوف، فتلزم صفة المخلوق ما يليق به من الضعف والحاجة، وتلزم صفة الخالق لوازمه من القدم وعدم الحاجة ونحو ذلك.

وأما إذا أطلقت شملت الخالق والمخلوق، فالسمع إذا قطع عن موصوف يدخل في مسماه الخالق والمخلوق، وهذا المعنى للسمع عندئذ لا يوجد إلا في الذهن، وأما في الخارج فلا يوجد إلا خالق بخصائصه لا يشركه فيها أحد من خلقه، ولا يوجد إلا مخلوق بخصائصه، والخالق منزه عنها[1].

يقول ابن تيمية: [واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلها في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصص والتقيد ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل: أنَّ العرش شيء موجود، وأنَّ البعوض شيء موجود أنَّ هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والموجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أنَّ الاسم حقيقة في كل منهما، ولهذا سمى اللَّه نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك إذا قطعت عن الإضافة والتخصص، ولم يلزم من توافق الإسمين وتماثل مسماها واتحاده عند الإطلاق، والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما][2].

(١) انظر شرح حديث النزول (١١).
(٢) انظر التدمرية من النفائس (١١).

وأما التشبيه بمعنى مماثلة الخالق للمخلوق والعكس في شيء من خصائصهما فهو يقرر أنه التشبيه الذي نفته الأدلة الشرعية نقلية وعقلية:

أما النقلية[(١)] فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، والاستفهام بمعنى النفي، أي: لا تعلم، وقوله جل شأنه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله جل سلطانه: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله جل جلاله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

أما العقلية فنذكر منها:-

أولًا: إنه قد علم بصريح العقل الصحيح أنه لو كان الخالق مماثل للمخلوق أو العكس للزم أنْ يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع على كل واحد منهما ما يمتنع على الآخر، ويجب لكل منهما ما يجب للآخر، لكنَّ الخالق يجب وجوده وقدمه، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه، بل الواجب له الحدوث والإمكان، ولو كانا متماثلين لوجب قدم المخلوق، ولوجب حدوث الخالق، فيكون كل منهما واجب الوجود والقدم وواجب الحدوث والإمكان، فيكون ذلك جمع بين النقيضين وهو ممتنع شرعا وعقلا[(٢)].

ثانيًا: أنَّ الاختصاص مانع من الاشتراك، فاختصاص الرب بصفاته مانع من أنْ يشاركه فيها أحد من خلقه، واختصاص المخلوق بصفاته مانع من اشتراك غيره معه فيها: إذ لو اشتركا في شيء من الخصائص لكان أحدهما الآخر، وهو ممتنع لما فيه من الجمع بين النقيضين[(٣)].

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٧).

(٢) انظر شرح الأصفهانية (٩).

(٣) انظر التدمرية من النفائس (١١).

ثالثًا: أنَّ الاشتراك مانع من الاختصاص بشيء من الخصائص سواء ذلك للخالق أو المخلوق؛ فإذا قيل: أنَّ الرب مماثل للمخلوق أو العكس في شيء من الخصائص، فهذا ينفي اختصاص الرب عز وجل بشيء من خصائصه، وكذلك هو مانع من اختصاص المخلوق بشيء من خصائصه، فيبقى ما به الاشتراك فينتفي ما به الاختصاص، وعندئذ يكون كل منهما متصف بما اختص به الآخر، فيجب قدم المخلوق ويجب حدوث الخالق، فيكون الواحد منهما واجب الوجود واجب الحدوث، فيكون جمعا بين النقيضين فيمتنع(١).

رابعًا: أنَّ كل ما اتصف به المخلوق نقص، والخالق منزه عن كل ما يناقض كماله المقدس، مستحق لغاية الكمال، فلو اتصف بما يتصف به المخلوق لكان ناقصا وهو باطل، وما لزم منه الباطل فهو باطل(٢).

خامسًا: أن الصفات الواردة في القرآن الكريم قد وردت على وجه الاختصاص بالباري جل وعلا، وهذا مانع من مشاركة أحد له في شيء منها(٣).

سادسًا: أننا علمنا مماثلة المخلوقين لبعضهم بالاعتبار والقياس، لعلمنا بكيفية صفاتهم، وأما الخالق فلا علم لنا بكيفية صفاته فلا نماثله بغيره، ونحن كذلك لا نعلم كيفية ذاته فلا نماثلها بغيرها من الذوات، بخلاف ذوات المخلوقين فهي معلومة لنا(٤).

* * *

(١) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٩٦).
(٢) انظر منهاج السنة النبوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم (٢/ ٥٢٩).
(٣) انظر شرح حديث النزول (١١).
(٤) انظر شرح حديث النزول (١٠).

الفصل الثاني

منهج ابن تيمية في تحقيق
مذهب السلف في الأسماء والصفات



منهج ابن تيمية في تحقيق مذهب السلف في الأسماء والصفات

❑ التعريف بالسلف:ـ

يعرف ابن تيمية السلف بأنهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين المشهورين بالإمامة كالأئمة الأربعة وغيرهم من أهل العلم بالكتاب والسنة، وهذا المفهوم للسلف هو الذي اتفق عليه علماء الاعتقاد من سائر طوائف الأمة[1].

❑ مذهب السلف في الأسماء والصفات:ـ

ينص ابن تيمية على أنَّ مذهب السلف وأئمة المسلمين: [أنهم يصفون اللَّه بما وصف نفسه ووصفه به رسوله ﷺ في النفي والإثبات، فيراعون لفظ القرآن والحديث فيما يثبتونه وينفونه في اللَّه وصفاته وأفعاله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، فلا يجوز نفي صفات اللَّه تعالى التي وصف بها نفسه ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، فمذهبهم وسط بين مذهبين وضلالتين: إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات على حد قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، رد على أهل التشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد على أهل النفي والتعطيل، فيثبتون له صفات الكمال على وجه التفصيل، وينفون عنه النقص المنافي لكماله المقدس على وجه

---

(١) انظر جواب أهل العلم والإيمان (٢٠٣)، انظر الجواب الصحيح (١/ ٢٤٥)، انظر لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٠).

الإجمال[١] أسوة بكتاب الله، [فإنَّ اللَّه سبحانه بعث أنبياءه بإثبات مفصل ونفي مجمل][٢]، وإنه سبحانه لم يزل موصوفا بصفات الكمال منزه عن النقائص، وأنَّ صفاته سبحانه حقيقة ليست مجازا، وينص على أهمية اعتقاد أنَّ السلف عندما قرروا ما قرروه من اعتقادهم في هذا الباب وغيره إنما قرروه عن علم وبصيرة، ومعرفة تامة بما يجب لله من كماله، وفهم لمعاني هذه الصفات وما يدل عليه من كمالات يجب أنْ توصف بها الذات الإلهية، وأنَّ معاني هذه الأسماء والصفات معلومة المعنى لهم من حيث تعلم العرب مدلولات كلامها من لغتها، فهي ألفاظ موضوعة للدلالة على معنى، وأما كيفياتها فهي التي يكلون علمها إلى الله، وينفون عن أنفسهم فهمها أو العلم بها[٣].

يقول ابن تيمية: [فاتفق هؤلاء السلف على أنَّ الكيف غير معلوم لنا][٤]، وعليه فإنَّ للصفات معنيان[٥]:

الأول: معنى عام؛ وهو المعنى اللغوي وهو القدر المشترك بين اللَّه وعباده وهو معلوم لنا.

---

(١) انظر شرح النزول (١٠ - ٧٩)، انظر الفتاوى (٥/ ١٩٥، ١٩٦ - ١٩٩) (٦/٦٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧١٥)، انظر الجواب الصحيح (١/ ٢٤٥، ٢٤٦)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٤)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ١٢٠ - ٣٩٣، ٣٩٤)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٥)، انظر النبوات (٢٢٥).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٥).

(٣) انظر الجواب الصحيح (٣/ ١٥٢)، انظر الفتاوى (١٩٦ - ١٩٩)، انظر القاعدة المراكشية (٢٨ وما بعدها)، انظر الحموية من النفائس (١٨٩/ ٨٩: ٩٠).

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٤١٦).

(٥) انظر الجواب الصحيح (٣/ ١٥٢)، انظر الفتاوى (١٩٦ - ١٩٩)، انظر القاعدة المراكشية (٢٨ وما بعدها)، انظر الحموية من النفائس (١٨٩/ ٨٩: ٩٠).

الثاني: معنى خاص؛ وهو كيفية الصفات وهو معناها عند إضافتها للرب جل جلاله، وهو مجهول لنا.

وهو يحكي إجماع السلف على هذا الاعتقاد فيقول: [أجمع سلف الأمة وأئمتها على أنَّ الرب تعالى بائن من مخلوقاته، يوصف بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، يوصف بصفات كماله دون صفات النقص، ويعلم أنه ليس كمثله شيء](١).

ويؤكد ذلك بنقل إجماع الخلف على ذلك فيقول: [فهذا ما تلقاه الخلف عن السلف ولم ينقل عنهم غير ذلك؛ إذ هو الحق الظاهر الذي دلت عليه الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة](٢).

❑ **الفرق بين مذهب السلف ومذهب المفوضة:-**

وقد اهتم ابن تيمية ببيان الفرق بين مذهب السلف ومذهب المفوضة، وترجع أسباب هذا الاهتمام إلى الخلط الذي حصل في أذهان كثير من الناس بين المذهبين؛ مذهب السلف ومذهب المفوضة، مما دعى بعض العلماء والمتكلمين إلى إطلاق كلمة مشهورة وهي: (مذهب الخلف أعلم ومذهب السلف أسلم).

ويرجع ابن تيمية سبب إطلاق هذه الكلمة للظن الفاسد بأنَّ مذهب السلف مبني على عدم فهم النصوص؛ للتعارض بين ظاهر نصوص الصفات وظاهر النصوص النافية للتمثيل الذي هو مذهب المفوضة التي يعتبرها ابن تيمية مذهب من مذاهب المعطلة(٣).

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٦٧).
(٢) القاعدة المراكشية (٧٩)، انظر الحموية من النفائس (٩٠).
(٣) انظر الفتاوى (٩/٥).

وابن تيمية لا يرتضي مقولة المفوضة هذه، ويقيم الأدلة على أنَّ مذهب السلف قائم على فهم معاني أسماء اللَّه وصفاته وغيرها، بل هم أولى بهذا الفهم ممن سواهم، ويعلل ذلك بأنَّ السلف أحق بالعلم والفهم من الخلف؛ [لقربهم من ينبوع الهدى ومشكاة النور الإلهي، فإنَّ أحق الناس بالهدى هم الذين باشرهم الرسول بالخطاب من خواص الصحابة وعامتهم، وهذه العقائد الأصولية أعظم الهدي، فهم بها أحق](١).

ويرجع رحمه اللَّه الفرق بين مذهب السلف والمفوضة إلى أمرين:-

الأول: أنَّ مذهب السلف قائم على أنَّ لهذه الصفات معاني تفهم من لغة التخاطب، فهي ألفاظ وضعها الشارع للدلالة على معنى، وعلى هذا فهي دالة على معنى يتصف بها الباري جل وعلا.

وأما مذهب المفوضة فهو يقوم على أساس أنَّ ألفاظ الصفات لا معنى لها أصلا، وأنها ألفاظ مهملة تعبدنا اللَّه بها اختبارا وامتحانا، فهم على حد قول ابن تيمية: [لا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات](٢).

الثاني: أنَّ السلف يعتقدون أنَّ ظاهر نصوص الصفات هي الدلالة على الصفات المقدسة على الوجه اللائق بجلال اللَّه وعظمته، مع العلم اليقيني بعدم مماثلة أحد من خلقه له فيها، ولا مماثلة لأحد من خلقه، وعلى هذا فالسلف يوجبون أنْ يكون ظاهرها إثبات صفات الباري جل شأنه.

وأما المفوضة فإنهم لا يوجبون كون ظاهرها الصفات، لكن يجوزون ذلك، ويجوزون أنْ لا يكون المراد بها الصفات.

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٨).
(٢) القاعدة المراكشية (٧٩)، انظر الحموية من النفائس (٩٠).

يقول ابن تيمية: [وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون بجواز أنْ يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز أنْ لا يكون المراد صفة الله][1].

ولكنَّ الخلف أخطئوا فجعلوا رأي السلف هو رأي المفوضة، ونازعوا في أنَّ مذهب السلف يتضمن إثبات صفات في واقع الأمر وحقيقته.

وكان من نتائج هذا الاعتقاد على حد قول ابن تيمية: [استجهال السابقين الأولين واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قوما أميين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأنَّ الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله، وقد ناقش ابن تيمية هذه النتيجة، مبينا عدم صحتها وفساد ما تضمنته، واستدل لما اعتقد أنه مذهب السلف.

❑ مناقشة ابن تيمية للخلف في مقولتهم[2]:-

وتنحصر هذه المقولة بأنه ما دام حال السلف ما تقدم، وحال الخلف ما تقدم، فإنَّ الخلف أولى بالعلم والفهم، وأنَّ السلف في منحاهم أسلم؛ لما في مذهبهم من إقرار النصوص وعدم التعرض لها، مع علمهم بأنَّ ظاهرها غير مراد به إثبات الكمال[3].

وقد انحصرت مناقشته لهم في أمرين[4]:-

الأول: إثبات أنَّ ما تقدم من حكايته لاعتقاد السلف هو اعتقادهم فعلًا.

الثاني: نقد تلك المقالة.

---

(١) الحموية من النفائس (١٦٥).

(٢) الحموية من النفائس (٩٠).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٧٨، ٣٧٩).

(٤) انظر نقض المنطق (١٢٥).

أما الإثبات فله فيه طريقان:ـ

الطريق الأول: إثبات ذلك من الكتاب والأثر والعقل.

الطريق الثاني: إثبات النقل عنهم بالأسانيد الصحيحة.

وأما النقد فإنه قائم على بيان عدم إمكان جهل السلف مع علم الخلف عقلا، وبيان حال الخلف، مما يدل على أنهم بعيدون كل البعد عن كل علم وحكمة.

أولًا: بيان أنَّ الكتاب والسنة والعقل قد دلوا على إثبات الكمال:ـ

أـ الأدلة النقلية[1]:ـ

ونحن نذكر منها ما يدل على المقصود:

أولًا: أمره سبحانه وحضه على تدبر القرآن الكريم وفهمه، واتباع ما جاء به من الحق والهدى لقوله سبحانه: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، وقوله جل شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال عز وجل: ﴿أَفَلَمۡ يَدَّبَّرُواْ ٱلۡقَوۡلَ أَمۡ جَآءَهُم مَّا لَمۡ يَأۡتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٣]، وهذه الخطابات خاطب فيها الرب عز وجل الكفار والمنافقين وأمرهم بتدبر الكتاب، مما يدل على أنهم قادرون على فهم معانيه ومعرفة مقاصده، وإذا كان هذا الخطاب للكفار والمنافقين فكون المؤمنين قادرون على فهم معناه وإدراك مقاصده من باب أولى.

قلت: ويمكن أنْ يقال: إنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإنَّ الآيات وإنْ نزلت خطابا للكفار والمنافقين إلا أنَّ لفظها عام، فيكون الخطاب فيها لكل من يتأتى خطابه، فيدخل في ذلك خطاب المؤمنين

(١) انظر القاعدة المراكشية (٢٩ ـ ٣٥)، الحموية من النفائس (٣٦)

بوجوب فهمه وتدبره، والسلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم من القرون المفضلة هم أخص المؤمنين، فهم أولى بفهمه ممن سواهم، فيكون ذلك أمرا ميسورا عليهم، لا سيما وهم الحاضرون للتنزيل، وبلغتهم أنزل، فيكونون بفهمه أولى، وإدراك مقاصده أحرى.

ثانيًا: قوله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣]، ووجه دلالتهما: أنَّ اللَّه امتن على عباده بكون القرآن نزل بلغة العرب، وبين أنَّ علة إنزاله بهذه اللغة من أجل أنْ يعقل ـ أي: يفهم ـ وتعرف معانيه ومقاصده من حيث يعرف العرب من ألفاظهم معاني كلامهم، ولا يعقل عقل إلامع العلم بالمعاني، والسلف هم أهل اللغة وأعرف الناس بمقاصدها، فهم أولى بفهم مقاصد القرآن ومعانيه من غيرهم بما في ذلك آيات الأسماء والصفات.

ثالثًا: ذم اللَّه من لم يفهم القرآن الكريم ويعلم معانيه ليتوصل بذلك إلى إدراك المقاصد والمراد، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الإسراء: ٤٥، ٤٦].

قلت: فإذا كان عدم فهم القرآن من العقوبات التي يبتلي بها بعض عباده مجازاة لهم على إعراضهم عن الحق والإيمان به، فإنَّ من أفضل ما يتفضل اللَّه به على عباده المؤمنين هو فهمهم له، وليس أحد ـ بإجماع الأمة ـ بأولى من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان بذلك.

وقال جل وعلا: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، ووجه دلالتها عند ابن تيمية: أنَّ المؤمنين لو لم يفهموا معاني القرآن الكريم لشاركوا المشركين في ذلك، لكنَّ المشركين مذمومون على ذلك، فيتوجه

الذم للمؤمنين وهو باطل، وعليه فلا بد وأنْ يكون المؤمنون يفهمون معاني القرآن ومراميه ومقاصده، وأولى المؤمنين بذلك هم السلف الصالح ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

رابعًا: أنَّ اللَّه قد ذم في كتابه الكريم من كان حظه من قراءة القرآن الكريم إقرار ألفاظه دون تدبر معانيه وفهم مقاصده وأحكامه، فقال جل شأنه: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال عن المنافقين: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦].

ووجه دلالة هذه الآية عنده: أنَّ اللَّه أخبر عن هؤلاء المنافقين أنهم إذا سمعوا كلام الرسول لم يفهموه ولم يفقهوه، حتى أنهم ليسألون أهل العلم منهم عما قاله آنفا من الكلام، فلو كان المؤمنون لا يفهمون معاني كتاب اللَّه العزيز لكانوا مثلهم في الحكم والذم وهو باطل، فلا بد وأنْ يكون المؤمنون فاهمين لمراد اللَّه من كلامه، وأخص المؤمنين هم الصحابة والتابعون وتابعوهم من القرون المفضلة ممن بعدهم، فهم أولى بفهم مراد اللَّه من كلامه ومراد الرسول ﷺ من كلامه.

خامسًا: وقد ورد آثار عن الصحابة والتابعين تدل على أنهم قد عرفوا معاني القرآن وأدركوها واعتنوا بها أعظم العناية ومن ذلك:.

أ ـ قول ابن مسعود(١) رضي الله عنه: «**لو أعلم أحدا أعلم بكتاب اللَّه مني**

(١) عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي أبو عبدالرحمن، أسلم قديما وهاجر الهجرتين، وشهد بدرا، وهو سادس من أسلم، مات بالمدينة سنة (٣٢)، وقيل سنة ثلاث انظر =

تبلغه الأبل لأتيته»[١].

ووجهه: أنه قد ظهرت عنايته بكتاب اللَّه وفهمه، وما فيه من آيات الصفات والأسماء المتعلقة بما لله من كمال أولى بالعناية به، فهل يعقل أنْ يعتنى بكتاب اللَّه هذه العناية وأخص آياته يهمل فهمها أو لا يحرص عليها.

ب ـ قال مجاهد[٢]: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها[٣].

فهذا الأثر يدل على ما دل عليه سابقه، وأنَّ ابن عباس كانت له عناية تامة بمعاني كتاب اللَّه وهكذا تلميذه مجاهد، مما يبعد معه أنْ لا يعتنوا بآي الأسماء والصفات وهي من أخص آي القرآن الكريم.

قلت: وقد فرض ابن تيمية اعتراضا على هذا الوجه وخلاصته: أنَّ الصحابة اختلفوا في تفسير القرآن الكريم مما يدل على أنهم ليس لديهم علم يقيني به، وأنهم قالوا ذلك بالاجتهاد، فأجاب بما حاصله أنَّ خلاف السلف لا يخرج عن ثلاثة أمور:ـ

الأول: أنْ تكون تفاسيرهم تفسيرًا بالمترادفات، فالمعنى واحد واللفظ متعدد.

الثاني: أنْ تكون تفاسيرهم تفسيرًا يذكر بعض أفراد العام، فيذكر كل واحد منهم نوعًا مما يدخل في اللفظ لا على سبيل الحصر فيه.

الثالث: أنْ تتعدد أسباب النزول، وينزل كل منهم الآية على سبب

=الإصابة (٦/ ٢١٤) رقم (٤٩٤٥)، انظر طبقات ابن سعد (٣/ ١٥٠ وما بعدها).

(١) رواه البخاري، فتح الباري (٤٧١٩) رقم (٥٠٠٢) ك (٦٦) باب (٨).

(٢) مجاهد بن جبر مولى لبني مخزوم توفي سنة مئة. قال أبو نعيم: سنة اثنتين ومئة، وقال ابن القطان: سنة أربع ومئة. كان من العلماء، انظر طبقات الفقهاء (٦٩).

(٣) انظر تفسير الطبري (١/ ٣١) الحديث الثالث من الصفحة، تفسير ابن كثير (٤/١).

منها من باب بيان حكم الحادثة لا الحصر فيها، مع أنَّ الآية يمكن أنْ ينطبق حكمها على جميع أسباب النزول.

ثانيًا: إثبات النقل عن السلف بالأسانيد الصحيحة:ـ

وابن تيمية يؤيد ما ذهب إليه من أنَّ ما حكاه هو مذهب السلف بالنقل المروي بالأسانيد الصحيحة عن السلف مشيرا إلى أهم تلك الكتب والمصنفات فيقول: [وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة لا يمكن أنْ نذكر ههنا إلا القليل منه](١)، وذكر بعد ذلك من الكتب ما يربو الثلاثين كتابا لأئمة معروفين مشهورين ذوي شأن في الدين والعلم والثقة(٢).

ومن ذلك ما رواه أبو بكر البيهقي(٣) بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال: [كنا ـ والتابعون متوافرون ـ نقول: إنَّ اللَّه ـ تعالى ذِكْرُه ـ فوق عرشه، ونؤمن بما ورد في السنة به من صفاته جل وعلا](٤).

ومنه ما رواه أبو بكر البيهقي في الاعتقاد بسنده[أنَّ مالكًا(٥)،

---

(١)، (٢) راجع الحموية من النفائس (١٠٠، ١٠١)، والقاعدة المراكشية (٥٥ ـ ٦٠).

(٣) أبو بكر البيهقي الإمام الحافظ العلامة شيخ خراسان، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي، صاحب التصانيف، ولد سنة (٣٨٤) في شعبان، ومات عاشر جمادى الأولى سنة (٤٥٨) بنيسابور، ونقل في تابوت إلى بيهق مسيرة يومين، طبقات الحفاظ (٤٣٣، ٤٣٤).

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي (٤٠٨) باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[طه:٥].

(٥) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي الحميري، أبو عبدالله المدني، شيخ الأئمة، وأمام دار الهجرة، ولد سنة (٩٣)، ومات سنة (١٧٩) وهو ابن تسعين سنة، وحمل به ثلاث سنين، طبقات الحفاظ (٨٩: ٩٠)، انظر الأعلام (٥/ ٢٥٧).

والأوزاعي(١)، وسفيان الثوري(٢)، والليث بن سعد(٣)، عندما سئلوا عن أحاديث الصفات قالوا: «**أمِرُّوهَا كما جاءت بلا كيفية**»].

قال ابن تيمية تعليقا على خبر البيهقي في الأسماء والصفات عن الأوزاعي: [وقد حكى الأوزاعي، وهو أحد الأئمة الأربعة في عصر تابع التابعين الذين هم: مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل مصر، والثوري إمام أهل العراق؛ حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأنَّ اللَّه تعالى فوق العرش وبصفاته السمعية، وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور مذهب «جهم» [المنكر لكون اللَّه فوق عرشه والنافي لصفاته؛ ليعرف الناس أنَّ مذهب السلف كان يخالف هذا].

ومنه ما رواه أبو بكر البيهقي بسنده عن مالك: (جاء رجل وقال يا أبا عبداللَّه ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ولا أراك إلا مبتدعا، وأمر به أنْ يخرج»(٤).

ووجه دلالة قولهم: «**أمروها كما جاءت بلا كيفية**»، وقول مالك الآنف الذكر هو ما قرره ابن تيمية بنفسه وذلك من وجوه:-

---

(١) عبدالرحمن الأوزاعي بن عمر، وأبو عمر إمام أهل الشام في وقته، نزيل بيروت، ولد سنة (٨٨)، ومات في الحمام سنة (١٥٧)، طبقات الحفاظ (٧٩).

(٢) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبدالله الكوفي، أحد الأئمة الأعلام، ولد سنة (٩٧)، ومات بالبصرة سنة (١٦١)، طبقات الحفاظ (٨٨).

(٣) الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي أبو الحارث المصري أحد الأعلام، ولد سنة (٩٤)، ومات في شعبان سنة (١٧٥)، طبقات الحفاظ (٩٥).

(٤) الأسماء والصفات (٤٠٨)، الاعتقاد (١١٦)، عقيدة السلف أصحاب الحديث (١٧)، رقم الأثر (٢٤) (١٧، ١٨، ١٩)، الرد على الجهمية للدارمي (٢٨٠) من عقائد السلف.

الوجه الأول: أنهم نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفات، وأنهم لو كانوا جاهلين بمعاني أسماء اللَّه وصفاته لما صح قولهم: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول)، ولما صح قولهم: «**أمروها كما جاءت بلا كيفية**»؛ لأنَّ الاستواء حينئذ لا يكون معلوما، بل مجهول المعنى كالحروف المهملة من حروف المعجم إذا ذكرت مفردة بلا تركيب[1].

الوجه الثاني: أنه إذا لم يفهم من ألفاظ الصفات معنى لم يحتج إلى نفي كيفياتها، وإنما تقوم الحاجة لذلك إذا اثبتت الصفات، وبيان ذلك: أنه إذا نفيت الصفات لم يبق شيء حتى يحكم عليه بأنه مجهول، [إذ المنتفي المعدوم لا كيفية له]، وقول مالك صريح في إثبات استواء معلوم المعنى مجهول الكيفية.

الوجه الثالث: أنَّ نفي الصفات كلها أو بعضها لا يحتاج فيه إلى القول: «بلا كيف»، ولو كان مذهب السلف هو النفي لما احتاج إلى قولهم: «بلا كيف»؛ لأنَّ المنفي لا كيف له.

الوجه الرابع: أنْ يقال: أنَّ قولهم: «**أمروها كما جاءت**» توجب بقاء دلالة الصفات على معانيها؛ إذ الألفاظ الموضوعة لغة إذا قيل تمر كما جاءت لا بد وأنْ تمر بلفظها ومعناها، ولو كانت دلالتها على المعنى منتفية لقيل: «أمروها بلفظها» مع اعتقاد أنَّ معناها غير مراد، أو أمروها مع اعتقاد انتفاء حقيقتها عن اللَّه تعالى، وحينئذ تكون أمرت كما جاءت، ولا يقال عندئذ: بلا كيف إذ نفي الكيفية عن معنى ليس بثابت في الحقيقة والواقع لغو من القول.

ثالثًا: بيان الدلالة العقلية على أنَّ المحكي هو مذهب السلف:-

وقد بين ابن تيمية أنَّ العقل تبعا للشرع هو دال على ما حكاه من

(١) انظر الحموية من النفائس (١١٢)، انظر القاعدة المراكشية (٥٨).

إثبات الصفات جملة وتفصيلا - مع العلم بأنها معاني حقيقية اتصف بها الباري جل شأنه - هو مذهب السلف الصالح، مناقشا للخلف فيما أدعوه من أنَّ مذهب السلف هو مذهب أهل التفويض، وهو يعتمد في ذلك على حكاية الواقع الملموس من حال السلف والخلف، كما أنه ناقش عبارتهم القاضية بأنَّ مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم؛ فالسلف في ظنهم جهال لا يعلمون شيئا من معاني الكتاب والسنة، والخلف أعلم باللَّه ودينه منهم، مبينا السبب الداعي لمقولتهم هذه؛ وهو ظنهم الفاسد المتقدم الذكر.

وقد حاول رحمه اللَّه أنْ يربط بين هذا الموضوع وواقع كل من الخلف والسلف وذلك من الوجوه التالية:-

أولًا: أنَّ السلف نقلوا مذهبهم نقل مصدق به، ولم يتعرضوا لتفسير شيء من ذلك، ولم ينقل أحد عنهم غير ذلك، ولم يشبهوا اللَّه بخلقه، ولم يكتموه؛ إذ لو كتموه لكان ذلك كتمانا لما يعتقدون أنه الحق وهو يضاهي الكذب على اللَّه ورسوله، بل أمروا بالسكوت عن كيفياتها(١).

ثانيًا: أنَّ جميع الطوائف مجتمعة على أنَّ ذلك هو مذهب السلف(٢).

ثالثًا: أنَّ السلف أعلم باللَّه ودينه من الخلف، فمذهبهم هو الأعلم والأحكم والأسلم.

فهم موافقون لمن خالفهم فيما عنده من الحق، كما أنَّ لهم من طرق الاستدلال أكمل ما يستدل به كل قوم(٣).

رابعًا: أنَّ استقـــراء أحـــوال الأمم والطـــوائف يدل على أنَّ السلف أولى باتباع الحق والعلم به؛ لما في اعتقادهـــم من الحـــق الواضح، والعلم

---

(١) انظر نقض المنطق (٢)، انظر القاعدة المراكشية (٢٧).

(٢) انظر نقض المنطق (٦)، انظر الحموية من النفائس (١١٠ - ١٥٤).

(٣) انظر نقض المنطق (٢٧)

به يقوي إدراك العبـد ويصحـح فكره[١].

خامسًا: أنَّ جميع طوائف الأمة تمدح بمقدار علمها بالكتاب والسنة وموافقته لهما، والسلف لهم الحظ الأوفر من ذلك[٢].

سادسًا: أنَّ أقوال السلف حجة عند جميع الطوائف، فهم يستدلون بأقوالهم في الفروع والأصول؛ وهذا إجماع من الأمة على تعظيم السنة ومن عمل بها، وشهادة منها على أنَّ الحق لا يتعدى السلف؛ إذ هم لهم الحظ الأوفر من تعظيم السنة والعلم والعمل بها[٣].

سابعًا: إقرار الخلف وشهادتهم على أنفسم بالضلال، وقد رجع كثير من أئمتهم إلى مذهب السلف في أواخر حياتهم[٤].

ثامنًا: أنَّ السلف أصح أصولا من الخلف، فأين من يستدل بالكتاب والسنة والآثار ممن يترك ذلك كله ويحكم موازين العقل الضال عن الهدى؟![٥].

تاسعًا: أنَّ ما لا يفهمه بعض السلف هو في ذاته حق، وهم يؤمنون به إيمانا مجملا، وأما الخلف فيتكلمون فيما لا يفهمونه ويعلمونه أنه حق[٦].

عاشرًا: أنَّ السلف لا يستدلون على نقض أصل من أصول الشريعة بحديث ضعيف، وإنْ احتجوا به ففي تأييده أو في فرع من فروع الشريعة، أما الخلف فيحتجون بالحدود والمقاييس العقلية الفاسدة في نقض أصول الدين الثابتة[٧].

---

(١) انظر نقض المنطق (٨).

(٢) انظر نقض المنطق (١٠).

(٣) انظر نقض المنطق (١١ - ١٦).

(٤) انظر نقض المنطق (٢١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٩).

(٥) انظر نقض المنطق (٢٢).

(٦)، (٧) انظر نقض المنطق (٢٣).

الحادي عشر: إنَّ الخلف فيهم باطل وبدعه إما في المسائل أو الدلائل، إما أنْ يقولوا حقا ويتسدلون عليه بأحاديث ضعيفة، وإما أنْ تكون المسألة باطلا[١].

الثاني عشر: أنَّ هؤلاء الخلف أكثر الناس شكا واضطرابا، وأضعف الناس إيمانا ويقينا[٢].

الثالث عشر: أنَّ عوام السلف أعظم إيمانا ويقينا وعلما بالله ودينه من أئمة الخلف[٣].

الرابع عشر: أنك تجد الخلف أكثر الناس انتقالا من قول إلى آخر، تجد أحدهم يجزم بالقول في موضع وبضده في موضع آخر؛ وهذا دليل على تأصل الشك في قلوبهم، أما السلف فلا يعلم عن أحد من علمائهم أو عامتهم رجع عن ما يعتقده[٤].

الخامس عشر: أنك تجد الخلف أكثر الناس اختلافا وافتراقا، وهذا مع دعوى كل فرقة أنَّ الحق معها وهذا ما لا تجده في علماء السلف وعامتهم[٥].

السادس عشر: أنَّ الخلف مظنة فساد الأعمال، إما لسوء العقيدة أو النفاق أو عن مرض من أمراض القلب؛ وذلك لأنَّ العلم أصل العمل، وصحة العقيدة مستلزم لصحة العمل[٦].

---

(١) انظر نقض المنطق (٢٤).
(٢) انظر نقض المنطق (٢٥)، الحموية من النفائس (٩٠، ٩١).
(٣) انظر نقض المنطق (٢٥).
(٤) انظر نقض المنطق (٤٢).
(٥) انظر نقض المنطق (٤٣،٤٤).
(٦) انظر نقض المنطق (٤٥).

السابع عشر: أنَّ أعلم الناس هو أخصهم بالرسول ﷺ، وأعلمهم بأقواله وأفعاله وحركاته وسكناته، والسلف هم أعلم بذلك من الخلف حفظا للحديث وفهما لمعانيه وفقهه، فهم أولى بالعلم باللَّه ودينه من الخلف[١].

الثامن عشر: أنه إذا كان حسب دعواهم أنَّ الخلف أعلم باللَّه ودينه وأقدر على ذلك، فالرسول ﷺ وصحبه وأتباعهم أعلم بذلك وأقدر[٢].

التاسع عشر: أنَّ أدنى من عنده محبة للعلم والهدى والعبادة لا بد أنْ يكون معرفة الحق أعظم ما يبحث عنه، وعلى هذا فلا يتصور أنْ يكون الصحابة والتابعون معرضين عن هذا ولا يطلبونه ولا يشتاقون إلى معرفته، وهم مع ذلك يدعون اللَّه ويعبدونه ويتضرعون لله، مع أنَّ النفوس مجبولة على طلب العلم ومعرفة الحق[٣].

العشرون: أنَّ السلف إما أنْ يكونوا غير عالمين بالحق أو معتقدين للباطل، وكلا الأمرين ممتنع؛ أما كونهم غير عالمين فإنه كما تقدم أنَّ أولى من عنده حب للحق ونهمةً في العبادة لا بد وأنْ تكون معرفة الحق وطلبه أعظم مقاصده، وأما اعتقاد الباطل فهذا ما لا يقوله مسلم[٤].

الحادي والعشرون: أنَّ موجب عدم علم السلف كون الرسول ﷺ لم يعلمهم شيئا من ذلك ولم يدعهم إليه، وهذا ممتنع؛ لأنه ﷺ قد علمهم كل شيء ينفع في الدين مهما دق، ومن أعظم الدين ما يتعلق باللَّه وصفاته؛ فلا بد وأنْ يكون علمهم ذلك فيكونون أعلم الناس بذلك[٥].

---

(١) انظر نقض المنطق (٧١).

(٢) انظر نقض المنطق (١١٦).

(٣) انظر القاعدة المراكشية (٤٧، ٤٨).

(٤) انظر الحموية من النفائس (٨٨).

(٥) انظر الحموية من النفائس (٨٩).

هذا؛ وقد بان لنا من هذه الجولات مع ابن تيمية في تحقيق مذهب السلف في الصفات مدى ما امتلأ به قلبه من محبة السلف، وكمال العناية بآثارهم وعلومهم.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن هل هذا الدفاع من ابن تيمية هو مجرد عن الاتباع لمذهب السلف الصالح، وأنه جاز على ما يعتقده بعض المعاصرين من أنه دافع عنه لمحض الحقيقة العلمية فقط، أو لأنه ينتهج نهجهم ويسلك سبيلهم في الاعتقاد؟

❑ مذهب ابن تيمية في الصفات:ـ

والحق يقال: أنَّ ابن تيمية عالم سلفي المعتقد؛ فهو يقرر في غير موضع من كتبه لانتهاجه لمنهج السلف الصالح، ولتتبعه لخطاهم في العلم والعمل، ومما يدلك على هذا قوله رحمه الله: [والصواب ما عليه أئمة الهدى وهو أنْ يوصف اللّه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث، ويتبع في ذلك سبيل السلف الماضين من أهل العلم والإيمان، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات، فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يعرض عنها فتكون من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا، ولا يترك تدبر القرآن فيكون من باب الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني](١).

ويرى أنَّ ذلك أصل دين المسلمين فيقول: [وأصل دين المسلمين: أنهم يصفون اللَّه بما وصف به نفسه في كتبه، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل](٢).

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٣٠)، الإكليل في متشابه التنزيل، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٢٠٣).

(٢) الجواب الصحيح (٣/ ١٣٩، ١٤٠).

ويصف مذهب السلف بالفرقة الناجية فيقول: [فإنَّ الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بذلك كما يؤمنون بما أخبر اللَّه به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل](١).

وقال في موضع يصرح فيه باتباعه للسلف: [فاتفق هؤلاء السلف على أنَّ الكيف غير معلوم لنا، فنفيت ذلك اتباعا لسلف الأمة](٢).

وقال في موضع: [وجماع القول في إثبات الصفات هو القول بما كان عليه سلف الأمة وأئمتها.....](٣)، وقد أقام ابن تيمية الأدلة على ترجيح مذهب السلف واتباعه وذلك من وجوه(٤):.

أولًا: مدح اللَّه لهم وتصريحه تعالى برضاه عنهم كما في قوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

ثانيًا: إخباره تعالى عن إكمال الدين، ومن أعظمها ما يتعلق باللَّه وصفاته وأسمائه، ولا يعرف ذلك إلا بتبليغ الرسول ﷺ له، فلا بد وأنْ يكون الرسول قد بلغه البلاغ المبين، كما قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣].

ثالثًا: أنْ يكون الحق إما في إثبات الصفات أو نفيها، فإنْ كان الحق هو النفي، فإنَّ مما علم ضرورة أنَّ القرآن لم يأت بذلك لا نصًّا ولا ظاهرًا، ولا دل عليه الرسول ﷺ، ولا قال به أحد من الصحابة والتابعين وتابيعهم من أئمة المسلمين حتى الأئمة الأربعة وغيرهم، بل لا يمكن لأحد أنْ ينقل

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٤٠٠) العقيدة الواسطية.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٤١٦) مناظرة في العقيدة الواسطية.

(٣) الفتاوى (٦/ ٥١٥).

(٤) انظر القاعدة المراكشية (٢٦، ٢٧) (٣٨ - ٤٠).

شيئا في ذلك، وإما أنْ يكون الحق في الإثبات؛ وهو المنقول عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين بعدهم، وجاءت به نصوص الكتاب والسنة.

رابعًا: أنه يلزم على القول بأنَّ الحق في النفي مع دلالة الكتاب والسنة والإجماع على الإثبات، لزم من ذلك أنْ يكون الرسول ﷺ والصحابة والتابعون بل جميع المؤمنين لم ينطقوا بالحق ولا تكلموا به، بل نطقوا بما يدل على الباطل والضلال، فإنَّ لمن اعتقد ذلك الحظ الأوفر من قوله سبحانه: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

خامسًا: وإذا كان النبي ﷺ قد بلغ الحق الذي يجب التصديق به ظاهرا وباطنا، وأنَّ الواجب عليه أنْ يبين أنَّ الإثبات ليس هو الحق إنْ كان كذلك، ومع هذا لم نفهم ذلك من لفظه ولا اقتضاه لفظه، فإنَّ غاية الأمر أنْ يكون قد جنح إلى المجاز، والمعلوم أنه إذا تكلم من يعرف اللغة بمثل ذلك لا بد وأنْ يقرن كلامه بما يدل على ذلك، فكان الواجب على الرسول ﷺ أنْ يقرن كلامه بما يدل على النفي من القرائن المجازية؛ لكنه لم يفعل ذلك، فهو بين أحد أمرين: إما أنْ يكون كاتمًا للحق وهذا يعارض ما قدمنا من وجوب التبليغ، بل ويعارض اختيار اللَّه له رسولا، أو أنْ يكون قائلًا بالباطل، وهذا لا يقوله مسلم، فثبت أنَّ الإثبات هو الحق، وهو الذي جاء به الرسول ﷺ، ولا سيما وأنه لم يقم دليل من الكتاب والسنة ولا من كلام السلف على ما يوافق مذهب النفاة أصلا.



الفصل الثالث

منهج ابن تيمية
في إثبات توحيد الصفات



منهج ابن تيمية في إثبات توحيد الصفات

ولما كان لتوحيد الأسماء والصفات عند ابن تيمية جانبان هما:-

الأول: الإثبات للصفات والأسماء على وجه الكمال.

الثاني: النفي لما يضاد كمال اللَّه المقدس مما يخالف هذه الحالة.

ووجه هذه القسمة كما يقول ابن تيمية: [أنَّ اللَّه سبحانه موصوف بالإثبات والنفي: فالإثبات؛ كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، والنفي؛ كقوله ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

كان لا بد وأنْ يشمل منهجه في إثبات هذا التوحيد الاستدلال على جانب الإثبات والنفي؛ لأنَّ في كل شرع يطلب فيه حكم الله، وفي ذلك يقول ابن تيمية: [والنافي لا بد أنْ يأتي بدليل كالمثبت سواء بسواء، وليس لك أنْ تنفيه بغير دليل؛ لأنَّ النافي عليه الدليل كما على المثبت](١).

ومن هنا فقد اشتمل منهج ابن تيمية في إثبات توحيد الأسماء والصفات على طريقين(٢):-

الطريق الأول: إثبات الحق في هذا الباب بدليله المقتضي لإثبات الصفات ونفي ما يضادها.

الطريق الثاني: نقده لبعض الطرق المستعملة في باب النفي والإثبات؛ وذلك ليسد الباب على أهل البدع حتى لا يدعون إثبات ما أرادوا بدعوى أنه كمال، ولا نفي ما أرادوا بدعوى أنه نقص فيجب نفيه.

---

(١) التدمرية من النفائس (٢٤).

(٢) التدمرية من النفائس (١٦).

يقول ابن تيمية: [وقد يعبر عن ذلك بأنْ يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت](١).

وأصل ابن تيمية في النفي والإثبات دل عليه قوله ـ رحمه الله ـ: [فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته](٢).

ومراده بالسكوت عدم الحكم فيه بنفي وإثبات إلا بعد الاستفسار، فإنْ كان حقا أقر وبين للمخالف خطأ تعبيره عنه، وإنْ كان باطلا رد وبين له ما في لفظه من الاشتراك والإجمال.

❑ طرق ابن تيمية في إثبات توحيد الصفات(٣):ـ

ولابن تيمية في إثبات الصفات طريقان: أحدهما منقول، والآخر معقول.

أما طريق المنقول فينحصر في أربعة أمور هي:ـ

أـ نصوص الكتاب العزيز.

ب ـ نصوص السنة النبوية.

ج ـ أقوال السلف المنقولة بالأسانيد الصحيحة عند أهل العلم بالمنقول.

د ـ نقل قول أهل اللغة.

وأما طريق المعقول فينحصر في ثلاثة أمور:ـ

أولًا: معقول شرعي؛ وهي دلالة الكتاب والسنة الجارية على مقتضى العقول السليمة والأفكار المستقيمة.

ثانيًا: معقول صريح صحيح؛ وهو ما وافق الكتاب والسنة مما ركبته

---

(١) التدمرية من النفائس (٥٥).
(٢) التدمرية من النفائس (٥٨).
(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٧١، ٧٢).

العقول ولم يرد به دليل من الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

ثالثًا: دلالة الفطرة.

الطريق الأول: طريق المنقول:ـ

أولًا: بيان الأدلة على إثبات توحيد الصفات من القرآن الكريم:ـ ولقد جاءت آيات الكتاب العزيز ناطقة بإثبات توحيد الأسماء والصفات على وجه يدفع أنْ يكون المراد به غير ذلك؛ لأنَّ المتكلم ـ كما يقول ابن تيمية ـ لو أراد غير المدلول عليه بألفاظها لجعل لذلك قرائن لفظية أو معنوية تدل على مراده؛ ولأنَّ ترك ذلك يجري في القبح كالكذب في ذلك[1]؛ ولأنَّ ذلك لا يخلو إما أنْ يكون نفي مدلولات النصوص واجب علينا أو مستحب، ولو كان كذلك لوجب على الرسول ﷺ أنْ يأمر بما هو واجب ويندب لما هو مستحب، ولو فعل ذلك لظهرمنه ولروي عن أصحابه ورواه عنهم من بعدهم من أئمة النقل والدين؛ ولأنَّ ذلك مما يحبه اللَّه ويرضاه، ومما يقرب منه تعالى؛ لا سيما وأنَّ اللَّه قد أكمل الدين كما قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ولكنه مع ذلك ساقه سياق الخبر المسلم الصادق، مما يدل على أنه أراد منا الإيمان بما تدل عليه آي الصفات والأسماء[2] كما [أنه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلا، وأحسن حديثا من خلقه، ثم رسله صادقون مصدقون، بخلاف الذين يقولون ما لا يعلمون][3].

وآيات الصفات في القرآن الكريم كثيرة، ونحن نذكر لك نبذة مما

---

(١) انظر نقض المنطق (٢)، انظر القاعدة المراكشية (٢٧).

(٢) انظر القاعدة المراكشية (٥٠).

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٣) الواسطية.

استدل به ابن تيمية؛ حيث يقول رحمه الله: [وقد دخل في جملة ما وصف الله به نفسه في سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن حيث يقول: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وما وصف به نفسه في أعظم آية من كتاب الله حيث يقول: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ـ أي لا يكرثه ولا يثقله ـ، فلهذا كان من قرأ هذه الآية في ليلة لم يزل عليه من الله حافظ ولا يقربه شيطان حتى يصبح.

وقوله سبحانه: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨].

وقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

وقوله سبحانه: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

وقوله سبحانه: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقوله سبحانه: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [البينة: ٨].

وقوله ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣].

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨].

وقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الزخرف: ٥٥]. وقوله: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وقوله: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴿٢١﴾ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢].

وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥].

وقوله: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].

وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣].

وقوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].

وقوله: ﴿إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا﴾ [الطارق ١٥، ١٦].

وقوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾ [المنافقون: ٨]........(1)

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٤ - ٣٩٨) الواسطية.

ثانيا: بيان الأدلة على إثبات توحيد الصفات من السنة المطهرة:

وفي هذا الموضوع نجد ابن تيمية يستدل بعدد غير قليل من نصوص السنة النبوية، مبينا أنَّ السنة تفسر القرآن، وتبينه وتدل عليه وتعبر عنه، وهو يستدل على ذلك بالأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول ـ أي علماء الحديث ـ وهو تقرير أنَّ ما ثبت بالسنة مما يجب الإيمان به، فهي صنو القرآن.

ومن الأحاديث ـ وهي كثيرة لا تحصى عددا ـ: قوله ﷺ: «**ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني أستجب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له**»[(١)] متفق عليه.

وقوله ﷺ: «**لَلَّهُ أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم براحلته**»[(٢)] متفق عليه. وقوله ﷺ: «**يضحك اللَّه إلى رجلين أحدهما يقتل الآخر، كلاهما يدخل الجنة**»[(٣)] متفق عليه.

وقوله ﷺ: «**لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه ـ وفي رواية: عليها قدمه ـ فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط**»[(٤)] متفق عليه.

---

(١) انظر فتح الباري (١٣/ ٤٦٤) (٣/ ٢٩) رقم الحديث (٧٤٩٤) ك (٩٧) باب (٣٥)، مسلم بشرح النووي (٦/ ٣٦ ـ ٣٩) كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة الليل مثنى مثنى والوتر ركعة من آخره.

(٢) انظر فتح الباري (١١/ ١٠٢) رقم الحديث (٦٣٠٨، ٦٣٠٩) ك (٣) باب (٤)، مسلم بشرح النووي (١٧/ ٥٩ ـ ٦٤) برواياته كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار.

(٣) انظر فتح الباري (٦/ ٣٩) رقم الحديث (٢٨٢٦) ك (٥٦) باب (٢٨)، مسلم بشرح النووي (١٣/ ٣٦) كتاب الإمارة، باب بيان أنَّ الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة.

(٤) انظر فتح الباري (١١/ ٥٤٥) رقم الحديث (٦٦٦١) ك (٨٣) باب (١٢) (٨/ ٥٩٤، ٥٩٥) ك (٦٥) باب (١) رقم الحديث (٤٨٤٨، ٤٨٤٩، ٤٨٥٠) مسلم، بشرح =

وقوله ﷺ: «**يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت أنَّ اللَّه يأمرك أنْ تخرج من ذريتك بعثا من النار**»(١) متفق عليه. . .]، ونظائر هذه الأحاديث منثورة في كتب السنة، وهي تبلغ حد التواتر المعنوي المفيد للعلم اليقيني(٢).

ثالثًا: الاستدلال بأقوال السلف:

وقد تقدم ما يدل عليه، ويمكن الرجوع إلى كتابه «الفتوى الحموية» والتي اعتنى فيها بالنقل عن السلف، بل وقد نقل عن غيرهم وغرضه من ذلك كما صرح به هو بيان إجماع الطوائف على أنَّ مذهب السلف هو الإيمان بأسماء اللَّه وصفاته الواردة في كتاب اللَّه وسنة رسوله من غير تعطيل ولا تمثيل(٣)، ولا تحريف ولا تكييف، ودليله على ذلك الاستقراء والتتبع لأقوالهم حيث يقول: [واللَّه يعلم أني ـ بعد البحث التام ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ـ ما رأيت أحدا منهم يدل ـ لا نصًّا ولا ظاهرًا ولا بالقرائن ـ على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر، بل الذي رأيته أن كثيرا من كلامهم يدل ـ إما فائضًا أو ظاهرًا ـ على تقرير جنس هذه الصفات ولا أنقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة، بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسها في الجملة، وما رأيت أحدًا منهم نفاها، وإنما ينفون التشبيه وينكرون على الذين يشبهون اللَّه بخلقه، مع إنكارهم على من نفى الصفات أيضًا](٤).

=النووي (١٧/ ١٨٣، ١٨٤) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب جهنم أعاذنا الله منها.

(١) انظر فتح الباري (١١/ ٣٨٨) رقم الحديث (٦٥٣٠) ك (٨١) باب (٤٦)، مسلم بشرح النووي (٣/ ٩٧) كتاب الإيمان باب كون هذه الأمة نصف أهل الجنة.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٨ ـ ٤٠٠)، ويراجع كتاب التوحيد لابن خزيمة، وكتاب الأسماء والصفات للبيهقي، والاعتقاد له أيضا وغيرها.

(٣) انظر نقض المنطق (١٦).

(٤) الحموية من النفائس (١٦٠).

وقال: [والدليـل على أنَّ مذهبهم ما ذكرنا: أنهم نقلوا إلينا القرآن العظيم وأخبار رسوله ﷺ نقل مصدق لها مؤمن بها، قابل لها غير مرتاب فيها ولا شاك في صدق قائلها، ولم يفسروا ما يتعلق بالصفات منها ولا تأولوه ولا شبهوه بصفات المخلوقين؛ إذ لو فعلوا ذلك لنقل عنهم، ولم يجز أنْ يكتم بالكلية؛ إذ لا يجوز التواطؤ على كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته، لجريان ذلك في القبح مجرى التواطؤ على نقل الكذب، وفعل ما لا يحل](١).

ومما استدل ابن تيمية عليه بأقوال السلف صفة العلو، وقد نقل بعض أقوال السلف في ذلك ومنها:ـ

أولًا: قال عبداللَّه بن المبارك(٢): «إنَّ اللَّه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه»(٣).

ثانيًا: قال مالك بن أنس: «اللَّه في السماء، وعلمه في كل مكان»(٤).

ثالثًا: وقال الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول: أنَّ اللَّه فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»(٥).

رابعًا: عن علي بن المديني(٦) لما سئل ما قول الجماعة قال: «يؤمنون

---

(١) انظر نقض المنطق (٣)

(٢) عبدالله بن المبارك بن واضح الحنضلي التميمي مولاهم أبو عبدالرحمن الرازي، أحد الأعلام، ولد سنة (١١٨) ومات متفرقا من الفرد سنة (١٨١) وله ثلاث وستون سنة، طبقات الحفاظ (١١٧، ١١٨).

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات (٤٢٧)، تحقيق الكوثري، أفعال العباد للبخاري (١٢٠) من كتاب عقائد السلف.

(٤) مسائل الإمام أحمد لأبي داود (٢٦٣) باب الجهمية.

(٥) الأسماء والصفات للبيهقي (٤٠٨)، الاعتقاد (١١٦)، عقيدة السلف أصحاب الحديث (١٧، ١٨)، الرد على الجهمية (٢٨٠) من عقائد السلف.

(٦) علي بن عبدالله بن جعفر السعدي مولاهم أبو الحسن البصري، أحد الأعلام وحفاظ الإسلام، مات سنة (٢٣٤) عن ثلاث وسبعين سنة، طبقات الحفاظ (١٨٤) رقم الترجمة (٤١٥).

بالرؤية، والكلام، وأنَّ اللَّه فوق السماوات على العرش استوى»[(١)(٢)].

وينص ابن تيمية بعد ذلك كله على الطريق الصحيح الذي عن طريقه يعرف أقوال السلف ويحصل العلم بها، وهو النقل لا مجرد الدعوى العارية عن الحقيقة، ولا عن طريق الاستدلال المحض؛ وذلك لأنَّ هذه ليست طرقًا تعرف بها الأقوال وتضبط فيقول: [ومن المعلوم أنَّ مذهب السلف إنْ كان يعرف بالنقل فليرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم، وإنْ كان إنما يعرف بالاستدلال المحض بأنْ يكون كل من رأى قولا عنده هو الصواب قال هذا قول السلف؛ لأنَّ السلف لا يقولون إلا الصواب، وهذا هو الصواب، فهذا هو الذي يجرئ المبتدعة على أنْ يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه؛ حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل بدعواه: أنَّ قوله هو الحق][(٣)]

وقد توج ـ رحمه اللَّه ـ قوله هذا ببيان طريقته في استدلاله بأقوال السلف فقال: [فإنما إذا أردنا أنْ نبين مذهب السلف ذكرنا طريقتين:ـ

أحدهما: أنا ذكرنا ما تيسر من ذكر ألفاظهم ومن روى ذلك من أهل العلم بالأسانيد المعتبرة.

الثاني: أنا ذكرنا من نقل مذهب السلف من جميع طوائف المسلمين من طوائف الفقهاء الأربعة، ومن أهل الحديث والتصوف وأهل الكلام: كالأشعري وغيره][(٤)].

ثم إنه ذكر نتيجة طريقته هذه ومزيتها فقال: [فصار مذهب السلف منقولا بإجماع الطوائف بالتواتر، لم نثبته بمجرد دعوى الإصابة لنا والخطإ

---

(١) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (٩٢)، لم أجد من خرج هذا الأثر.

(٢) انظر القاعدة المراكشية (٦٢، ٦٣)، انظر الحموية (١١٠- ١١٨، ١١٩).

(٣)، (٤) انظر نقض المنطق (١٢٤، ١٢٥).

لمخالفنا كما يفعل أهل البدع][1].

قلت: وما انتهجه ـ رحمه الله ـ هو طريقة أهل العلم والعرفان، الذين أخذوا دينهم عن الدليل الهادي إلى الحق لا عن الدعاوي العريضة والتقليد الأعمى، فهي تشمل ذكر النقل والتحقيق في أمر المنقول، مع بيان ما يدل على ذلك من أقوال المتقدمين والمتأخرين مما به تحصل الطمأنينة واليقين[2].

رابعًا: الاستدلال بأقوال أهل اللغة:

ومبنى استدلاله بأقوال أئمة اللغة أنَّ القرآن عربي ونزل بلغة العرب فلا بد وأنْ يرجع إليها في فهم معانيه وإدراك مقاصده، وكذا الأمر نفسه في السنة النبوية؛ فإنَّ الرسول ﷺ عربي وكلامه عربي، ولا يمكن معرفة مراده إلا بالاستناد إلى اللغة؛ هذا ما لم يكن للقرآن الكريم والسنة النبوية اصطلاح غالب عرف من استقراء ألفاظهما وأساليب التركيب فيهما.

يقول ابن تيمية: [ولهذا ينبغي أنْ يقصد إذا ذكر لفظ القرآن والحديث أنْ يذكر نظائر ذلك اللفظ ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة، عرف أنَّ تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو ﷺ، بل هي لغة قومه ولا يجوز أنْ يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه][3].

---

(١) انظر نقض المنطق (١٢٤، ١٢٥).
(٢) للتحقق من كلامه يرجع إلى الفتوى الحموية (من ١١٠ إلى ١٥٦).
(٣) الإيمان لابن تيمية (١١٠، ١١١).

وقد بنى على ذلك مسألة؛ وهي عدم جواز استعمال القياس في باب الاستدلال بالألفاظ، ووجه ذلك عنده: أنَّ اللفظ إذا تعددت إطلاقاته في اللغة ثم قيس على أحدها، فإنَّ ما يثبت بهذا القياس الاستعمالي إذا قصر معنى اللفظ عليه كان ذلك تنزيلا وتحريفا(١).

هذا وقد استدل ابن تيمية كثيرا سواء في باب النفي للمعنى المتنازع فيه، أو في باب الإثبات له باللغة ومدلولاتها وأساليبها، مستندا إلى ذلك في بيان ما يراه الحق من استعمال اللفظ أو يراه الباطل من استعماله.

ونحن نستدل على ذلك بمثالين يظهران حقيقة ما قررناه:.

أولاً: في إثبات أنَّ معية اللَّه لا تقتضي اقتراحا واختلاطا.

يقول ابن تيمية: [وذلك أنَّ كلمة (مع) في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين وشمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، أو يقال هذا المتاع معنا لمجامعته لك، وإنْ كان فوق رأسك؛ فاللَّه مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة، ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾ [الحديد:٤٠]، إلى قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، دل الخطاب على أن حكمة هذه المعية ومقتضاها: أنه مطلع عليكم شهيد عليكم، مهيمن عليكم، عالم بكم، وهذا معني قول السلف: أنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب حقيقة، وكذلك في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة:٧]، إلى قوله ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]،

---

(١) انظر الإيمان لابن تيمية (١١١).

ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار فيما حكاه تعالى عنه: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

كان هذا إيضاحا على ظاهره، ودلت الحال على أنَّ حكم هذه المعية هنا: معية الاطلاع والنصر والتأييد، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النمل: ١٢٨]، وكذلك قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

المعية هنا على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد، وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي، ويشرف عليه أبوه من فوق السقف فيقول لا تخف أنا معك أو أنا حاضر هنا ونحو ذلك: ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع مكروه، ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها فيخلتف باختلاف المواضع](١)

ثانيًا: دلالة اللغة على بطلان كون الاستواء بمعنى الاستيلاء:۔ وقد ذكر ابن تيمية وجوها يدل بها على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء فقال: [الثامن: أنه روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزا ثم ظهر، واللّه سبحانه لا يعجزه شيء، والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أنْ يكون بمعنى استولى، فإذا تبين هذا فقول الشاعر:۔

ثم استوى بشر على العراق

لفظ مجازي لا يجوز حمل الكلام عليه إلا مع قرينه تدل على إرادته، واللفظ المشترك بطريق الأولى، ومعلوم أنه ليس في الخطاب قرينة أنه أراد بالآية الاستيلاء](٢)، والآية هي قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ

(١) الحموية من النفائس (١٥٦، ١٥٧).

(٢) الفتاوى (٥/ ١٤٦).

ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥].

وقال: [وأيضا فأهل اللغة قالوا: لا يكون استوى بمعنى استولى إلا فيما كان منازعا مغالبا، فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل: استولى، واللَّه لا ينازعه أحد في العرش، فلو ثبت استعماله في هذا المعنى الأخص مع النزاع في إرادة المعنى الأعم لم يجب حمله عليه بمجرد قول بعض أهل اللغة مع تنازعهم فيه، وهؤلاء ادعوا أنه بمعنى استولى في اللغة مطلقا][١]

وقد حكى ابن تيمية عن الخليل بن أحمد[٢] رحمه اللَّه [أنه سئل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى فقال: هذا لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها][٣]

هذا؛ وإنما ذكرت ما ذكرت، ونقلت من كلام ابن تيمية ما نقلت في الاستدلال باللغة على سبيل المثال لا الحصر، فإنه رحمه اللَّه قد تعرض إلى معاني كثيرة قرر معانيها في اللغة كالجسم[٤]، والواحد[٥] ونحو ذلك، ومن سبيله فيها أنه يبني على ذلك تقرير أصله العقدي بناء على ذلك، فهو يرى أنَّ اللغة لا بد منها في فهم كتاب اللَّه وسنة رسوله كما هو ظاهر.

قلت: وهذا يدل على مدى تأثير مدلولات ألفاظ اللغة في دلالة ألفاظ الشرع على معانيها، وأنَّ لغة العرب والعلم بها مما يخدم العقيدة

---

(١) الفتاوى (١٤٧/٥).

(٢) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي أبو عبدالرحمن، من أئمة اللغة والأدب واضع علم العروض، ولد ومات بالبصرة، ولد سنة (١٠٠)، وتوفي سنة (١٧٠). انظر الأعلام (٢/ ٣١٤).

(٣) الفتاوى (٥/ ١٤٦) بتصرف يسير.

(٤) انظر شرح النزول (٧٠- ٧٢).

(٥) انظر نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٨٢، ٤٨٣).

الإسلامية، ولكن ما يجب الانتباه له أنَّ المعتمد في ذلك هم المتقدمون منهم، وأما بعد تأثر كثير من علماء اللغة بالمذاهب الكلامية فينبغي أنْ يسلك جانب الحذر في النقل اللغوي.

الطريق الثاني: طريق المعقول:ـ

أولًا: استدلال ابن تيمية بالمعقول الشرعي:

ونعني به تلك الأدلة الواردة في الكتاب والسنة؛ لكنها جارية على موازين العقل المهتدي بالشرع، فهي على حد قول ابن تيمية: [دلالة شرعية عقلية، فشرعية لأنَّ الشرع دل عليهما، وأرشد إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل](١)، وعلى هذا فهي ليست دلالة خبرية محضة فيجمع الاستدلال بها دلالة السمع المحضة ودلالة العقل المحضة، وهما داخلان في دلالة القرآن الشرعية، وأهم هذه الأدلة عند(٢) ابن تيمية:

أولًا: قياس الأولى؛ وهو المذكور في قوله سبحانه ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، ومعناه: [هو ما يدل على أنَّ كل كمال لا نقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن فهو للقديم الواجد الخالق أولى من جهة أنه أحق بالكمال لأنه أفضل](٣).

ومن أمثلته قوله سبحانه: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ﴾ [الروم: ٢٨]، ووجه الاستدلال بطريق الأولى بهذه الآية هو ما قاله ابن تيمية: [إذا كنتم أنتم لا ترضون بأنَّ المملوك يشارك مالكه؛ لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي وأنا أحق

---

(١)، (٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤٠).

(٣) مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٨٩).

بالكمال والغنى منكم، وهذا يبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل واحد].

ومن أمثلته أيضا قوله سبحانه ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٥٨ - ٦٠]، ووجه دلالة الآية على الكمال بطريق الأولى ما قاله ابن تيمية: [حيث كانوا يقولون الملائكة بنات الله، وهم يكرهون أنْ يكون لأحدهم بنت، فيعدون هذا نقصا وعيبا، والرب تعالى أحق بتنزيهه من كل عيب ونقص منكم، فإنَّ له المثل الأعلى، وكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق بثبوته له، إذا كان مجردا عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب فالخالق أولى بتنزيهه عنه][(١)].

ثانيًا: الاستدلال باللازم على الملزوم[(٢)] كالتلازم بين القدرة التامة والفعل، كما قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ١-٢]، ولا يمكن أنْ يكون فعلٍ من فاعل مع عجزه وعدم قدرته كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ثالثًا: الاستدلال بالأثر علي المؤثر، أي: على أنه أكمل من الأثر كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، يقول ابن تيمية: [على أنَّ الله أقوى وأشد...][(٣)].

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤٧، ٤٨).

(٢)، (٣) مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٨٥ - ٢٨٩).

قلت: فهو استدلال بمخلوقاته على ما يجب له من كماله.

ثالثًا: الاستدلال بموازين العقل المحضة:

وقد شارك العقل نصوص الشريعة في دلالته على إثبات صفات الكمال له سبحانه، ويرى ابن تيمية أنَّ الاستدلال بالعقل على ذلك هي طريقة صحيحة لا محذور فيها؛ حيث يقول: [فإنَّ الاعتماد في الإثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع](١).

وقد ذكر ابن تيمية عددا من الدلالات العقلية أهمها(٢):

أولًا: طريقة وجوب الوجود، وكيفيتها أنْ يقال: [أنَّ اللَّه قديم بنفسه، واجب بنفسه، قيوم بنفسه، خالق بنفسه، إلى غير ذلك من خصائصه. والطريقة المعروفة في وجوب الوجود تقال في جميع هذه المعاني](٣).

قلت: وطرد ذلك أنْ يقال عليم بنفسه، سميع بنفسه، بصير بنفسه، قدير بنفسه، وهكذا...

ثانيًا: طريقة الوجوب والإمكان، وكيفيتها أنْ يقال: [الوجود إما واجب، وإما ممكن؛ والممكن لا بد له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين].

ثالثًا: طريقة القدم والحدوث، وكيفيتها أنْ يقال: [الموجود إما قديم، وإما حادث؛ والحادث لا بد له من قديم، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين].

رابعًا: طريقة الغنى والفقر، وكيفيتها أنْ يقال: [الموجود إما فقير، وإما غني؛ والفقير لا بد له من الغني، فلزم وجود الغني علي التقديرين].

خامسًا: طريقة القيام بالنفس وعدمه، كيفيتها أنْ يقال: [الموجود إما

---

(١) الفتاوى (٦/ ٧٥ - ٧٩)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤٣ - ٤٦).

(٢)، (٣) الفتاوى (٦/ ٧٥ - ٧٩)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤٣ - ٤٦).

قيوم بنفسه، وإما غير قيوم؛ وغير القيوم لا بد له من القيوم، فلزم ثبوت القيوم على التقديرين].

سادسًا: طريقة الخلق أو عدمه، وكيفيتها أنْ يقال: [الموجود إما مخلوق، وإما غير مخلوق؛ والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق، فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين].

وبعد ذلك يقال: في جميع التقادير إما أنْ يكون الواجب، والقديم، والمحدث، والقيوم، والخالق إما أنْ يكون الكمال الذي لا نقص فيه من جميع الوجوه ثابت له أو لا، والثاني ممتنع؛ لأنَّ ذلك ممكن للمكن الحادث المحدَث، الغير قيوم، المخلوق، فلأنْ يثبت للواجب القديم، المحدِث، القيوم، الخالق من باب أولى وأحرى؛ وذلك لعدة أمور:.

أ ـ أنَّ المفضول أولى من الفاضل؛ فيكون بالكمال أولى.

ب ـ لامتناع أنْ يختص المفضول من كل وجه بكمال لايتصف به الفاضل من كل وجه.

ج ـ أنَّ المخلوق استفاد هذا الكمال من الخالق، والذي جعل غيره كاملا أولى بأنْ يكون كاملا؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه، فالذي أعطى السمع أولى بالسمع، والذي أعطى البصر أولى بالبصر وهكذا....

وإذا ثبت أنَّ الكمال ممكن له كان واجبا له، لا يتوقف اتصافه به على غيره؛ لأنَّ توقفه على الغير من لوازمه ألا يكون موجودا لغيره، فيلزم الدور القبلي؛ وذلك لأنَّ ذلك الغير من موجوداته ومخلوقاته فيتوقف وجوده عليه، فيرجع الأمر إلى أنه لا يتصف بالكمال، إلا إذا كان مخلوقه موجودا، ولا يوجد مخلوقه إلا إذا كان هو موجود، ولا يوجد هو إلا بكماله، وكماله لا يوجد إلا بوجود مخلوقه، فيلزم الدور القبلي بأنْ يكون كل منها موجودًا قبل الآخر.

ويلزم أيضا الدور في التأثير وهو من الدور القبلي، وذلك بأنْ يؤثر المخلوق في الخالق والخالق في المخلوق، فيلزم التسلسل في المؤثرات وهو باطل باتفاق العقلاء، فيثبت بذلك المطلوب وهو: كونه متصف بصفات الكمال التي تجب له سبحانه بنفسه.

سابعًا: [أنه إذا قدر اثنان؛ أحدهما موصوف بصفات الكمال، والآخر يمتنع أنْ يتصف بهذه الصفات، كان الأول أكمل، كما أنَّ المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات][(١)].

ثامنًا: أنه لو لم يتصف بالصفات لاتصف بضدها من الجهل، والبكم، والعمي، والصمم[(٢)].

وبعد هذا يصل ابن تيمية إلى نتيجة ضرورية: أنه إذا تبينت دلالة العقل على ما جاء به الشرع؛ فإنَّ أولى الناس بالحق واتباعه هم سلف الأمة وأئمتها[(٣)].

ثالثًا: استدلال ابن تيمية بالفطرة على إثبات الصفات:ـ

ينص ابن تيمية على أنَّ الفطرة التي فطر اللَّه الناس عليها تدل على اتصافه ـ سبحانه ـ بصفات الكمال والجلال ما دامت باقية على ما خلقها اللَّه عليه من الصفاء والبقاء، وسلمت من كل معارض يعارض الحق أو يفسد صفوه، وقد بني استدلاله بالفطرة على مقدمات سليمة من المعارضة؛ وهي: أنَّ الخلق إذا كانوا مفطورين على الإقرار بالخالق ـ سبحانه ـ فإنهم قد فطروا على أنَّ الخالق ـ سبحانه ـ أجل وأعظمُ وأكمل وأعلى من كل شيء سواه[(٤)]، وبناء على ذلك يمكن أنْ يقال:

---

(١) الفتاوى (٥/ ٩١)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤١).

(٢) انظر الفتاوى (٥/ ٨٨)، مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥٧).

(٣) نفس المرجعين السابقين.

(٤) انظر الفتاوى (٥/ ٧٢، ٧٣).

أنَّ الخالق ما دام هذا حاله، فإنه أولى بالاتصاف بالكمال؛ إذ الخلق متصفون به، ولو لم يتصف لكان أنقص منهم وهم أشرف منه؛ وهذا ممتنع لما تقدم من أنَّ الفطر تحكم بأنَّ الخالق جل شأنه أكمل وأعظم وأعلى من كل شيء.

ومما يعلم ضرورة أنَّ النفس لو عرض عليها من يتصف بالكمال ومن لا يتصف به؛ لحكمت بأنَّ المتصف هو الأكمل مما يدل على أنها مفطورة على أنَّ اللَّه متصف بصفات الكمال.

❑ الطريق الثاني لإثبات توحيد الصفات:-

نقده لبعض الطرق المستعملة في النفي والإثبات:

هذا وقد آن لنا أنْ نشرع في بيان الطريق الثاني لإثبات توحيد الصفات عند ابن تيمية، وبعد أنْ قضينا وقتا ممتعا متتبعين للطريق الأول؛ وهو: إثبات الحق بدليله، ويمكن حصر منهج ابن تيمية في نقد الطرق المستعملة في النفي والإثبات في عدة أمور هي:-

أولًا: بيانه للطرق المستعملة عند المتكلمين.

ثانيًا: بيان ما يترتب عليها نفيا وإثباتا.

ثالثًا: رده لها وبيان فسادها.

رابعًا: ذكر الطرق الصحيحة في توحيد الصفات نفيا وإثباتا.

ومن أهم الطرق المستعملة عند المتكلمين طريقان:-

الطريق الأول: نفي الصفات أو إثباتها بناء على نفي التشبيه أو إثباته.

الطريق الثاني: نفي الصفات أو إثباتها بناء على لزوم التجسيم أو عدمه.

وهذان الطريقان من أشهر الطرق المستعملة عند المتكلمين.

أولًا: نقده للطريقة الأولى؛ وهي الاعتماد في الإثبات والنفي على لزوم التشبيه أو عدمه.

وقد انحصر نقد ابن تيمية لهذا الطريق فيما يلي:-

أولًا: أنَّ التشبيه لفظ مجمل فيه اشتراك في معنيين؛ **أحدهما**: حق؛ وهو القدر المشترك بين صفات الخالق والمخلوق، وهو الاشتراك بينهما في مسمى الصفة العام.

الثاني: باطل؛ وهو اشتراكهما فيما به التمييز من خصائصهما، وهو ما يكون عند الإضافة والتخصيص.

فإنْ أراد نافي الصفات المعنى الأول فكلامه باطل، وإنْ أراد المعنى الثاني فكلامه حق. فإنْ أراد المعنى الأول لزمه في كل ما يثبته ما يلزمه فيما ينفيه؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وهو ما يفهم من تواطؤ اللفظ في معانيه، وعلى هذا فإنَّ نفيه لهذا المعنى بدعوى لزوم التشبيه باطل؛ لأنَّ هذا المعنى ليس هو التشبيه الذي نفته الأدلة الشرعية، وإنما الحق في نفي المعنى الثاني؛ لأنَّه هو الذي نفته الأدلة الشرعية والعقلية مع إثبات صفات الكمال، فإنَّ هذا هو حقيقة التوحيد[1]، [وهو أنْ لا يشاركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد][2].

وقد أورد ابن تيمية اعتراضا على القدر المشترك ومحصله: أنَّ الشيء إذا شابه غيره من وجه، جاز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه[3].

وأجاب عنه ابن تيمية بما حاصله: أنَّ ذلك لا يضر؛ لأنه لا يلزم منه أنْ يشتركا في شيء مما يخص كل واحد منهما، وهو ما به التمييز.

وعليه؛ فليس فيه ما هو ممتنع لا شرعا ولا عقلا، لا نفيا ولا إثباتا،

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٤٦، ٤٩، ٥٠)، انظر شرح حديث النزول (٣١).

(٢)، (٣) انظر التدمرية من النفائس (٥٠).

وبيانه أنْ يقال: أنَّ ما يلزم الصفة لذاتها لا يقتضي محذورا من الحدوث والإمكان والنقص؛ لأنَّ كل هذه المعاني غير منظور له فيها، وإنما ينظر لهذه الأشياء عند الإضافة للمخلوق.

وأما إذا أضيفت الصفة إلى الخالق فلا يلزمها شيء من خصائص صفات المخلوق، والصفة إذا قطعت عن الموصوف لم تختص بأحد فلم يقع الاشتراك فيه، وهو ما يختص بالخالق أو يختص بالمخلوق؛ لأنَّ الاشتراك ممنوع فيما هو من خصائص أحدهما.

هذا؛ وابن تيمية يرى أنَّ العلم بهذا القدر المشترك ضروري؛ لأنه أصل المعنى المختص عند الإضافة والتخصيص، ومن هنا فإنَّ من نفاه نفى أصل المعنى، ومن نفى أصل المعنى نفى ما بني عليه وهي المعاني المختصة، فيلزم من نفيه تعطيل وجود كل موجود[1]، وهذا التعطيل العام على حد قول ابن تيمية.

قلت: وهذا الذي قاله ابن تيمية بَيِّنٌ؛ فإنَّ هذا القدر يشبه النكرات من الأسماء والصفات في دلالتها على جميع مسمياتها بلا اختصاص، فإذا أردنا تخصيصها أضفنا لها من خصائص الموصوفين ما يميزها، وعندئذ تسمى بالنكرة المقصودة، وهذا التخصص لا يمنع من فهم المعنى العام لأصل اللفظ، ودخول النكرة المقصودة في عموم النكرة الخالصة.

ويدل على هذا أيضا أنَّ أسماء الأجناس عامة في مسمياتها، مع أنك إذا أضفت إلى الجنس بعض الخصائص المقتضية للتعين لم يكن تعيينه مانع من فهم أصل المعنى ودخول المعين في مسمى جنسه.

والمناطقة عندما يعرفون الشيء يبدءون بالأجناس، ثم الفصول، ثم فصول أخص حتى يتحـــدد المعـــرف، فيحصل التخصيص، ومع هذا

(١) انظر التدمرية من النفائس (٥).

فإنَّ ذلك غير مانع من دخول المعرف المحدود في مسمى جنسه، ومن المعلوم أنَّ هدم أي أصل مما تقدم يعني هدم ما بني عليه من معاني خاصة.

ثانيًا: أنه يمكن نفي الحق بمثل هذه الطريقة؛ إذ كل من نفى شيئًا ادعى أنَّ التشبيه لازم له؛ وبذا يفتح الطرق لتغيير الشريعة، وإفساد العقائد(١).

ثالثًا: أنَّ في نفي التشبيه عموما نفي القدر المشترك؛ وهو باطل، وفي إثباته عموما إثبات تساوي الخالق والمخلوق في القدر المميز وهي الخصائص وهو باطل(٢).

رابعًا: أنه لو جاز الاكتفاء بنفي التشبيه، لجاز أنْ يصف كل أحد بما شاء من الأفعال والصفات والأعضاء بدعوى أنَّ إثباته لا يلزم فيه تشبيه، ولنفى ما شاء من الصفات والأفعال بدعوى لزوم التشبيه(٣).

خامسًا: أنَّ هذه الطريقة في النفي والإثبات مفضية للنزاع؛ إذ كل من أثبت بدعوى نفي التشبيه ينازعه غيره فيما أثبته بدعوى إثبات التشبيه، فيجب نفيه عن الباري جل شأنه وتقدست أسماؤه(٤).

سادسًا: أنَّ الإثبات والنفي بمثل هذه الطريقة يفضي إلى التناقض في القول الواحد؛ إذ يقال له ما الفرق بين ما أثبته ونفيته بدعوى لزوم التشبيه وعدمه؟ إذ يلزمك فيما أثبت نظير ما يلزمك فيما نفيت، والعكس صحيح، والحق لا يتناقض في ذاته(٥).

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٤٧، ٥٣).
(٢) انظر التدمرية من النفائس (٥٠).
(٣) انظر التدمرية من النفائس (٥٤).
(٤) انظر التدمرية من النفائس (٤٦، ٤٧).
(٥) انظر التدمرية من النفائس (٥٥).

الطريق الثاني:

نفي الصفات أو إثباتها بناء على لزوم التجسيم أو عدمه، ويمكن حصر نقد ابن تيمية في الوجوه التالية:-

أولًا: أنَّ الاستدلال بهذه الطريق استدلال بالخفي على الظاهر، فإنَّ نفي ما يضاد كمال اللَّه المقدس، أو إثبات صفات الكمال أظهر في السمع والعقل من الاستدلال على نفي الأول بلزوم التجسيم، أو إثبات الثاني بعدم لزومه.

ثانيًا: أنَّ الباطل لا يمكن أنْ يرد بمثل هذه الطريق؛ حيث يقول المشبه: أنا لا أقول بالتجسيم، فيكونون من يثبت الصفات ومن ينفيها على حد سواء، وعندئذ تسلم للمشبه دعواه وتبقى طائفة النفي متضاربة؛ إذ ما به النفي هو نفسه ما به الإثبات، وهذا في غاية الفساد.

ثالثًا: أنَّ هؤلاء المتكلمين ينفون صفات الكمال بنفس الطريقة، مع أنها ثابتة بالسمع والعقل، وهو دليل فسادها.

رابعًا: أنَّ كل طائفة من أهل الكلام تلزم الطائفة الأخرى بنفس هذه الطريقة فيما تثبته أو تنفيه؛ فتقول المعتزلة للأشعرية فيما تثبته: يلزمكم التجسيم، وتقول الأشعرية للمعتزلة فيما تثبته: يلزمكم التجسيم، فيلزم الأشعرية نفي ما أثبتته أو إثبات ما نفته، فيلزم المعتزلة أيضا نفي ما أثبتته أو إثبات ما نفته، وذلك لأنَّ العقل قاضٍ بعدم التفرقة بين المتماثلات، وعدم الجمع بين المفترقات[1].

هذا ونحن لم نقصد من ذكر هذين الطريقين أنَّ ابن تيمية لم ينقد غيرهما، ولكنْ قصدنا بذكر نقده لهما التنبيه على ما عداهما[2] من طرق

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٥١، ٥٢).

(٢) انظر التدمرية من النفائس (٥٢).

المتكلمين كطريقة الإعراض، والإمكان، والتخير ونحوها، ثم ذيل ابن تيمية نقده لهذين الطريقين ببيان الطرق الصحيحة التي ينبغي أنْ تستعمل في باب الأسماء والصفات نفيا وإثباتا، ويذكر منها خمسة طرق[١]:.

الأول: الاستدلال بكمال اللَّه المقدس على نفي ما لا يليق به عَزَّ وَجَلَّ مما يضاد كماله، ويعلل ابن تيمية ذلك: بأنَّ إثبات الشيء مستلزم لنفي ضده، ولما يستلزم ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للضد الآخر وما يستلزمه.

الثاني: الاستدلال بنفي مماثلة غيره تعالى له في شيء من صفات كماله، وهذا ما يدل عليه قوله جل شأنه في كتابه الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فنفى عنه التمثيل وأثبت له صفات كماله.

ثالثًا: الاستدلال بالنفي المتضمن لإثبات ضده من الكمال: كنفي السِّنة والنوم المتضمن لكمال الحياة.

رابعًا: الاستدلال بالعقل على إثبات ما أثبته السمع من نفي الكفء والمثيل والسمي.

خامسًا: طريق الأولى؛ وهو أنَّ كل ما تنزه عنه المخلوق فالخالق - سبحانه - أولى بالتنزه عنه.

* * *

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٤٩: ٥٠، ٥٦، ٥٧).

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية
من آيات الصفات وأحاديثها



موقف ابن تيمية من آيات الصفات وأحاديثها

❑ المراد بآيات الصفات وأحاديثها:

إذا أطلق لفظ آيات الصفات وأحاديثها قصد به: كل آية وردت في كتاب الله، أو حديث من أحاديث رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم دلَّ نصًا أو ظاهرًا على معنى يتصف به الباري جل جلاله من أمثال قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فالآية دلت على نفي المثل وإثبات صفتي السمع والبصر، ودلالتها على ذلك دلالة صريحة واضحة، وأما قوله سبحانه: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فإنَّ دلالتها على الصفة من خارج لفظ الآية؛ لأنه لما صح أنْ يعبر عن القبلة بالوجه دلَّ على أنه متصف به، فهي لم تدل على الصفة لا نصا ولا ظاهرا(١).

ومما يدل على الصفات ظاهرا قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، فإنَّ علماء السلف اختلفوا في معناها بعد إجماعهم على إثبات صفة النور له، فقد حكى ابن كثير ـ رحمه الله ـ عدة أقوال في معنى هذه الآية؛ وهي(٢):

الأول: أنه نور الله الذي هو صفته.

الثاني: أنه النور، مصدر بمعنى اسم الفاعل منور السماوات والأرض.

الثالث: هادي أهل السماوات والأرض.

الرابع: يدبر الأمر فيهما؛ نجومهما وشمسهما وقمرهما.

---

(١) انظر الفتاوى (٣/ ١٩٣).

(٢) انظر تفسير ابن كثير (٣/ ٢٨٩، ٢٩٠).

الخامس: نوره أي: هداه.

وقد رجح شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم كون النور في الآية اسم من أسماء الله، وصفة من صفاته، وأوضحا أنه لا تعارض بين قوليهما وقول من فسره من السلف بالهادي أو المنور؛ لأنَّ ذلك من لوازم نوره جل وعلا أنْ يكون سبحانه هاديا منورا للسماوات والأرض[1]، ويدل على ذلك قول ابن تيمية: [وأما قوله: لو كان نورا لم يجز إضافته إلى نفسه في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور:٣٥] فالكلام عليه من طريقين:.

أحدهما: أنْ نقول: النص في كتاب اللَّه وسنة رسوله قد سمى اللَّه نور السماوات والأرض.

أما الثاني: فهو قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩]، وفي قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور:٣٥]. وإذا كان كذلك صح أنْ يكون نور المسماوات والأرض، وأنْ يضاف إليه النور، وليس المضاف هو عين المضاف إليه. .

الطريق الثاني: أنْ يقال هذا يرد عليكم لا يختص بمن يسميه بما سمى به نفسه وبينه، فأنت إذا قلت: هاد أو منور أو غير ذلك، فالمسمى نورا هو الرب نفسه ليس هو النور المضاف إليه][2][3]، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية إلى أنَّ السلف اختلفوا في كثير من الأحكام، إلا أنه لم ينقل عنهم نقلا صحيحا يدل على اختلافهم في أي الصفات وأحاديثها، وإنْ وقع بينهم ما ظاهره الاختلاف فمرجع ذلك إلى اختلاف تنوع أو اختلاف ترادف، إلا ما ورد عنهم من الاختلاف في آية

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٩٠)، انظر دقائق التفسير (٤/ ٤٨٠، ٤٨١)، انظر التفسير القيم (٣٧٥، ٣٧٦).

(٢) انظر الفتاوى (٦/ ٣٨٦ ـ ٣٨٨)، انظر دقائق التفسير (٤/ ٤٧٧، ٤٧٨).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٩٠)، انظر مختصر الصواعق المرسلة (١/ ٢١)

الساق، ففسره بعضهم بالشدة في الآخرة، وفسره آخرون بالصفة، وظاهر القرآن يرده؛ حيث لم يضفها لنفسه، وجاءت منكرة مع إجماعهم على أنها صفة لكن من دليل آخر[١].

❑ منهج ابن تيمية في آيات الأسماء والصفات:

وقد اتخذ ابن تيمية في بحوثه حول آيات وأحاديث الأسماء والصفات طريقة منهجية يمكن حصرها في عدة نقاط، وإنْ كنا لم نجد له بحثا خاصا قد انتهج فيه ما يمكن أنْ يكون ترتيبا موضوعيا، بل هو يتكلم في كل نقطة مما سنذكره على استقلالها، ولم يظهر لي أنه كان يراعي ترتيبا معينا في ذلك، بل يرسل الكلام كيفما اتفق.

ويمكن حصر بحثه في آي الأسماء والصفات وأحاديثها فيما يلي، وهو موافق لما جرى عليه في فتواه الحموية:

أولًا: بيان موقفه من الأسماء والصفات.

ثانيًا: بيان أنَّ اللَّه ورسوله قد بيناها تمام البيان.

ثالثًا: بيان أنَّ السلف كانوا يعلمون معانيها، يفهمون مراميها، وبيان الوجوه الدالة على ذلك من الشرع والعقل ونحوها.

رابعًا: بيان فساد المقالة القائلة بأنَّ مذهبهم أسلم، ومذهب الخلف أحكم وأعلم.

خامسًا: بيان أنَّ أقوال الخلف أقوال محدثة بعد القرون الأولى المفضلة، وهو بيان تاريخي حول هذا الموضوع.

سادسًا: بيان مواقف الناس من كلام اللَّه ورسوله هم أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل.

---

(١) انظر دقائق التفسير (٤/ ٤٨٢)، انظر الفتاوى (٣٩٤، ٣٩٥).

سابعًا: بيان معنى التأويل عند السلف والخلف.

ثامنًا: نقل أقوال السلف الدالة على موقفهم من آي الأسماء والصفات وأحاديثها ومذهبهم فيها.

تاسعًا: بيان معنى قول السلف: (أمروها كما جاءت)، ووجه الاستدلال بها على أنَّ السلف يعلمون معاني آيات الأسماء والصفات وأحاديثها، ومعاني أسماء اللَّه وصفاته.

عاشرًا: نقل كلام الخلف الناقلين لمذهب السلف، وبيان أنهم يوافقون على أنَّ ما تقدم هو مذهب السلف في الصفات.

الحادي عشر: بيان الأقسام الممكنة في آيات الأسماء والصفات وأحاديثها.

الثاني عشر: بيان رأيه في آيات الأسماء والصفات وأحاديثها.

التنبيه على أصول مقالات الناس في آيات الصفات وأحاديثها:-

وقد اختلفت الفرق المنسوبة إلى الأمة المحمدية في موقفها من آيات الأسماء والصفات، وانقسمت إلى ثلاث اتجاهات مختلفة وهي:

الاتجاه الأول: من يجريها على ظاهرها.

الاتجاه الثاني: من يجريها على خلاف ظاهرها.

الاتجاه الثالث: من يقف في بيان المراد منها.

وكل اتجاه من هذه الاتجاهات المختلفة يشمل طائفتين من طوائف الأمة.

فالاتجاه الأول قسمان هما:-

أولًا: السلف الصالح، ويجرونها على ظاهرها اللائق برب العالمين، وهو اتصافه بمدلول هذه الألفاظ الدالة على الكمال.

ثانيًا: المشبهة ويجرونها على ما عليه صفات المخلوقين، ويدعون أنَّ

ذلك هو ظاهرها.

والاتجاه الثاني قسمان هما:-

الأول: من ينفي الصفات والأسماء أو الصفات فقط: كالفلاسفة والجهمية والمعتزلة.

الثاني: من ينفي بعض الصفات ويثبت الأسماء والأحوال، ويجمع هذين القسمين مسمى المتكلمين.

وهؤلاء منهم من يتأول الصفات فيقول: الاستواء بمعنى الاستيلاء، واليدين بمعنى القدرتين ونحو ذلك.

ومنهم من يفوض علمها إلى اللَّه معنًى وكيفيـة مع جزمهم بأنَّ اللَّه لم يرد إثبات صفة خارجية يفهم منها معنى زائد على مسمى الذات.

والاتجاه الثالث قسمان أيضا:

أولهما: من يجوز أنْ يكون المراد بها الصفة اللائقة بجلاله تعالى، ويجوز أنْ لا يكون المراد بها غير ذلك، وينسب ابن تيمية ذلك إلى كثير من الفقهاء.

ثانيهما: ومن لا يتكلم في ذلك لا نفيا ولا إثباتا، ولا يزيد على قراءة ألفاظ القرآن الكريم والحديث النبوي، معرضا عن ذلك بقلبه ولسانه من أنْ يتدبر معناها، وأنْ يعرف مقصدها، أو أنْ يعبر عن ذلك أو ضده حتى بلفظه[١].

❑ **بيانه لموقف السلف من آيات الصفات وأحاديثها:.**

يقرر ابن تيمية على أنَّ مذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها يعتمد على أربعة أمور:.

الأول: الإيمان والتصديق بمدلولات النصوص، ووصف اللَّه بكل صفة وردت في كتاب اللَّه وسنة رسوله[٢].

الثاني: عدم تأويلها أو صرفها عما أراد اللَّه بها، وهي تلك المعاني القائمة بذاته تعالى[٣].

الثالث: تفويض كيفيات الأسماء والصفات إلى علم اللَّه تعالى[٤].

الرابع: أنهم قالوا ذلك بعلم وبصيرة، وبعد فهم وإدراك لمدلولات النصوص من كتاب اللَّه وسنة رسوله[٥].

---

(١) انظر الفتوى الحموية من النفائس (١٦٢ ـ ١٦٥)، انظر الفتاوى (٥/ ١١٣ ـ ١١٧).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٥)، الفتاوى (٦/ ٣٦).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٩٤).

(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٥ ـ ٣٥٧)

(٥) انظر الفتاوى (٥/ ٧، ٨) (٥/ ٢٦).

ووجه ذلك عند ابن تيمية وتقريره بالأدلة العقلية والنقلية قد تقدم ما يدل عليه فليرجع إليه في الفصل قبله، ومجمل مذهبهم هو ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: [ومذهب السلف: أنهم يصفون اللَّه بما وصف به نفسه، وبما وصفه رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أنَّ ما وصف اللَّه به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأفصح الخلق في البيان والتعريف، والدلالة والإرشاد](١).

وقال: [مذهب أهل الحديث، وهم السلف أنَّ هذه الآيات تُمر كما جاءت، ويؤمن بها وتصدق، وتصان عن تأويل يفضي إلى التعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل](٢).

❑ رأي ابن تيمية في آيات الصفات وأحاديثها:

ينص ابن تيمية على أنَّ قوله في آيات الصفات وأحاديثها هو قول سلف الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، فيقول في ذلك جوابا لمن سأله عن آيات الصفات وأحاديثها: [قولنا فيها ما قاله اللَّه ورسوله ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، وقاله أئمة الهدى بعد هؤلاء الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم](٣).

وينص أيضا على أنَّ ذلك هو الواجب على جميع الناس؛ حيث يقول: [وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره](٤)، وقال في

(١) الفتاوى (٥/ ٢٦).
(٢) الفتاوى (٦/ ٣٥٥).
(٣)، (٤) انظر الفتاوى (٥/ ٥، ٦)، انظر الحموية من النفائس (٨٧).

موضع آخر: [إذا تبين هذا فقد وجب على كل مسلم تصديقه فيما أخبر به عن اللَّه من أسماء اللَّه وصفاته، مما جاء في القرآن وفي السنة الثابتة عنه، كما كان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان - رضي اللَّه عنهم ورضوا عنه -؛ فإنَّ هؤلاء هم الذين تلقوا عنه القرآن والسنة، وكانوا ينقلون ما في ذلك من العلم والعمل][١].

وفي هذا النص يبين ابن تيمية أنه لا بد وأنْ نفهم نصوص الصفات بناء على فهم السلف؛ فهم المرجع لنا في تفسير النصوص وبيان معناها ومدلولات ألفاظها، وبناء على ذلك فلابن تيمية في آيات الصفات وأحاديثها طريقان:-

الطريق الأول: في ألفاظها وتنحصر في أمرين:[٢]

الأمر الأول: التسليم لألفاظهما سواء فهمنا معناهما أم لم نفهمه.

الأمر الثاني: أنَّ إثبات ألفاظ الصفات موقوف عى ورودها في كتاب اللَّه وسنة رسوله.

الطريق الثاني: في مدلولاتها ومعانيها وتنحصر في أساسين:-[٣]

الأول: ألا يتجاوز الحد في باب الإثبات، بل يجب الوقوف على ما ورد في الكتاب والسنة ودلا عليه.

الثاني: ألا يتجاوز الحد في النفي بحيث ينفي شيء مما ورد في الكتاب والسنة إلا بدليل صحيح، فلا بد من اعتبار الدليل في كلا الجانبين؛ جانب النفي والإثبات.

ويرى أنه يجب مراعاة النص القرآني واللفظ النبوي، فيثبت ما

---

(١) انظر القاعدة المراكشية (٢٨)، انظر أيضًا اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٢).

(٢) انظر الفتاوى (٥/ ٢٩٨).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٩).

جاء فيهما من الصفات على وجه التفصيل، ويريد به إثبات كل صفة وردت في النص على وجه التعيين، وينفي عن اللَّه ما ينافي كماله على وجه الإجمال، ويريد به النفي بلفظ عام لكل ما يضاد كمال اللَّه المقدس؛ وذلك لأنَّ الكتاب والسنة قد جاءا بهما كما قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومما يدل على ذلك في باب الإثبات:-

قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله سبحانه: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [البينة: ٨]، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

ويدل على ذلك في باب النفي:-

قوله سبحانه: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]، وقوله جل شأنه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، أي لا تعلم له مماثلا في اسمه سبحانه، وقوله جل جلاله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

قلت: ولا يعترض على هذا بما ظاهره ورود آيات من كتاب اللَّه جاء النفي فيها مفصلا والإثبات مجملا، كما في قوله سبحانه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١] في الإثبات، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤] في باب النفي؛ لأنَّ هذه الآيات مخرجة على أحد معنيين:

الأول: وهو ضعيف عندي؛ وهو تنويع طرق الإثبات والنفي حتى يكون ذلك أبلغ فيهما، فإنَّ تعدد الطرق وتنوعها مما يؤكد الأمر ويقويه، ووجه ضعفه: أنَّ الكتاب والسنة لم يأتيا بهما على وجه التساوي.

الثاني: أنها وردت في مقابل حوادث خاصة، فحسن التفصيل في نفي ما يضاد الكمال؛ لأنه أبلغ في الإقناع ورد المدعي، وحسن الإجمال في

باب الكمال بحيث يستفرق بلفظ عام لما في ذلك من إقامة الحجة عليهم، كأنه قيل: إذا كان الباري سبحانه متصف بالكمال، فلا يتصور ما ادعيتموه في حقه؛ لأنه نقص لا يليق بكماله المقدس.

وهناك معنى يختص بالنفي؛ وهو أنه أتى به على هذه الطريقة لإثبات ما يضاده من الكمال، فيرجع النفي إلى الإثبات، فيكون للإثبات طريقان:ـ

الأول منهما: طريق إيجابي وهو إثبات الكمال صراحة.

الثاني: طريق سلبي؛ وهو سلب ما يضاد الكمال لإثبات ضده وهو الكمال الثابت في الكتاب والسنة.

ويمكن ذكر جواب عام؛ وهو: أنَّ ما ورد من الإثبات المفصل والنفي المجمل جاء على الغالب، وعكسه جاء على غير الغالب؛ لما تقدم من الأسباب وهو أضعفها عندي؛ لأنَّ ما جاء من النفي المفصل نادر جدا في الكتاب والسنة، بحيث لا يمكن أنْ يقابل النفي المجمل، وإنما يصح الحكم له بغير الغالب لو كان كثيرا بحيث يقال: أنَّ النفي المجمل أكثر منه، وأما النادر فإنه لا حكم له، وبذلك يعلم أنَّ رأي ابن تيمية مبني على التصديق والتفويض في الكيف والتنزيه، كما هو الحال في مذهب السلف، فهو سلفي الفكرة والمنهج.

ويمكن إرجاع الأصول التي يبني ابن تيمية عليها رأيه هذا إلى ما يأتي:

الأول: رفض التأويل المصطلح عليه عند المتكلمين، وهو يتضمن صرف ظواهر النصوص عن معانيها، وهو يعمل دلالة النصوص كما أنزلت، وذلك بإثبات دلالتها على الصفات.

وينص على أنَّ معنى التأويل بهذا المفهوم اصطلاح حادث لم يعرفه السلف؛ وإنما عرف التأويل عند السلف بأحد معنيين:

الأول: تفسير الكلام سواء وافق الظاهر أو خالفه.

الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فدلالة نصوص الصفات هي حقيقة تلك المعاني التي لا يعلمها إلا الله.

وإذا قال السلف: «لا نعلم تأويله»، قصدوا به هذا المعنى الثاني، وأما الأول فإنَّ من المعلوم من أحوالهم أنهم فسروا القرآن وبينوه، ولو كان غير معلوم لهم لم يفعلوا ذلك، كما أنَّ اللَّه أمرهم بالتدبر، ومالا يمكن فهمه لا يؤمر بتدبره؛ ولأنَّ اللَّه ذم من أعرض عن تدبر كتابه، ولو لم يمكن فهمه لكان الإعراض عن طلب هذا الفهم واجبا أو مستحبا لعدم إمكانه وإضاعة الوقت فيما لا فائدة فيه مذموم شرعا؛ ولأنَّ لازم ذلك كون كلام اللَّه بمنزلة الألغاز والأحاجي التي لا يمكن إدراك معناها.

ويذكر ابن تيمية أنَّ خطأ الخلف في معنى آيات الصفات وأحاديثها مرجعه اعتقادهم على أنَّ التأويل المقصود في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] إنما هو صرف لفظ النص عن ظاهره إلى معنى يخالف الظاهر لدليل يقترن به، وبناءًا عليه افترقوا إلى فرقتين:.

الأولى تقول: أنَّ هذا المعنى المخالف للظاهر لا يعلمه إلا الله.

والثانية تقول: أنَّ الراسخين في العلم يعلمون المعنى المخالف لظاهر النص.

وبناءًا على ذلك حرفوا النصوص وادعوا لها معاني لا تدل عليها[1].

هذا وقد صرح ابن تيمية بأنَّ التأويل المقبول: [هو ما دل على مراد

---

(١) انظر نقض المنطق (٥٩)، انظر الحموية من النفائس (١٠٨، ١٠٩)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٣١)، انظر شرح حديث النزول (٢١، ٢٢)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ١٧، ١٨)، انظر الجواب الصحيح (٢/ ٣٠٥)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٢٨)، انظر الصفدية (١/ ٢٨٨، ٢٨٩ - ٢٩١).

المتكلم]، سواء وافق الظاهر أو خالفه، وأنَّ التأويل المردود هو ما لم يدل عليه مراد المتكلم، ووصفه بأنه من قبيل التحريف والإلحاد في نصوص الكتاب والسنة، وأما الأول ـ وهو المقبول ـ فهو من قبيل التفسير وبيان المراد(١).

وعلى هذا فالواجب فهم مراد اللَّه ورسوله، وحمل لفظهما عليه سواء كان ذلك المراد هو ظاهر اللفظ أو مخالف له.

فمثال الأول وهو ما كان ظاهر اللفظ: كالآيات الدالة على الصفات صراحة كقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومثال الثاني: الآيات التي ظاهرها الصفات وليس المقصود منها الصفة: كقوله سبحانه: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فإنَّ وجود لفظ الوجه هنا قصد به القبلة، وإنْ كان ظاهر اللفظ على خلافه(٢)، وكقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]، فظاهره الصفة، والمراد به متعلقها وهو المطر.

ثانيا: رفض دعوى المجاز في آيات الصفات وأحاديثها:ـ

يقرر ابن تيمية أنَّ صرف آيات الصفات وأحاديثها إلى معنى يخالف ظاهرها، أو مجاز ينافي الحقيقة لا يجوز ولا يصح؛ وذلك لأنَّ حمل اللفظ على غير ظاهره المراد للمتكلم به، أو على المجاز المانع من إرادة حقيقة معناها، ولا بد لكل من ادعى المجاز فيها من أربعة أمور:ـ

أولًا: إثبات أنَّ ذلك اللفظ استعمل بالمعنى المجازي، ومرجع ذلك لغة العرب؛ لأنَّ الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يمكن

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠١).
(٢) انظر الفتاوى (٦/ ١٥ ـ ١٨).

أنْ يجري شيء منه على خلاف لغة العرب، فلا بد وأنْ يكون فيها ما يدل على أنَّ هذا اللفظ استعمل استعمالا مجازيا، ولو لم يعتبر ذلك لأمكن لكل مبطل أنْ يفسر ما يريده كيفما أراد وإنْ لم يكن له أصل في لغة العرب.

ثانيًا: وجود دليل يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، ومجرد إثبات أنَّ اللغة جاءت بمعنى حقيقي ومعنى مجازي للفظ لا يجوز دعوى المجاز في الاستعمال المعين، بل لا بد من وجود الدليل المعين الدال على استعمال عين اللفظ في هذا التركيب مجازا؛ علمًا بأنَّ دعوى وجوب الصرف إلى المعنى المجازي تحتاج إلى دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، ولا يكفي في ذلك دعوى وضوحه وظهوره، بل لا بد من دليل مرجح للحمل على المعنى المجازي.

ثالثًا: سلامة الدليل المعارض للظاهر من معارض له، فإذا قام دليل شرعي أو إيماني يدل على أنَّ المراد حقيقة اللفظ امتنع ترك الظاهر، فإنْ كان دليلا قاطعا لم يلتفت إلى ما يناقضه، وإنْ كان ظاهرا وجب المصير إلى الدليل الموافق للظاهر؛ لأنَّ موافقته للظاهر من أسباب الترجيح لظاهر النص.

رابعًا: أنَّ الرسول لو أراد بكلامه خلاف ما يظهر منه، فلا بد وأنْ يبين لأمته ذلك لما في تركه على ظاهره مع عدم إرادته من التلبيس، فيبين أنه أراد المعنى المجازي دون الحقيقي، سواء عينه أو لم يعينه، لا سيما إذا كان ذلك مما يتعلق بالأمور العقدية؛ فإنَّ ذلك مقتضى كون القرآن نورا وهدى، وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، ومقتضى إرسال الرسل ليبينوا للناس ما أنزل اللَّه إليهم، وليمنعوا الاختلاف والتنازع إليهم بالحكم بما أنزله اللَّه بينهم، ولتقوم الحجة على العباد بإرسالهم وبيانهم، هذا والرسول

قد أرسل بأفصح اللغات، وأوتي جوامع الكلم، والذين تلقوا عنه - وهم الصحابة ومن تبعهم - كانوا أعلم الناس بكلامه، وأفهمهم لشرعه، وأنصحهم لأمته، وأعرفهم بسنته، فيستحيل أنْ يتكلموا بما لا يريدون ظاهره إلا أنْ يقيموا دليلا على ذلك وينصبوا علامة عليه، كما أنه ﷺ لا يمكن أنْ يترك الأظهر والأوضح ويحيلهم إلى ما هو أخفى وأدق، وهو الذي من عادته ﷺ أنْ يعيد الكلام ثلاث مرات حتى يُحفظ ويُفهم عنه، كما أنه ﷺ قد خاطب الناس جميعا على اختلاف طبقاتهم، وقد جاء كتاب اللَّه بوجوب تدبر خطابه تعالى وتعقل معناه، والتفكر فيه، واعتقاد ما يدل عليه، فهل يعقل أنْ يطلب منهم بعد ذلك أنْ يتركوا ظاهره ليعتقدوا ما قام عليه دليل خفي لا يعلمه إلا القليل من الناس، ولو كان الأمر كذلك لكان ذلك تدليسا عليهم وتلبيسا للحق بالباطل، ولكان ضد الهدى ونقيض البيان المأمور به، وهو والحالة هذه أقرب إلى الألغاز منه إلى الهدى والبيان.

هذا؛ ونتيجة ما تقدم: أنه لا يتم لأحد دعواه للمجاز إلا بالقيود السابقة، أما وأنَّ ذلك لم يحصل، فلا بد وأنْ يكون اللَّه ورسوله ما أرادا إلا الإيمان والتصديق بظاهر هذه الآيات والأحاديث، وأنها ما أُريد بها إلا حقيقة معناها[١].

ويضيف ابن تيمية إلى ذلك وجه آخر، وهو أنَّ المجاز من علاماته أنه ينفي؛ وعلى هذا فإنَّ مدلولات آيات الصفات وأحاديثها يجوز نفيه، ومدلولاتها هي صفاته تعالى؛ وعلى هذا فيجوز أنْ يقال: أنَّ اللَّه ليس بعليم ولا سميع ولا بصير، بل ولا موجود ونحو ذلك، وهذا مما يعلم

---

(١) انظر الفتاوى (٦/٣٦٠ - ٣٦٢).

ضرورة من دين الإسلام أنه لا يجوز، ولازمه جحد الخالق؛ إذ لا يعقل في الخارج موجودا لا صفات له، كما أنه تمثيل له بالمعدومات والممتنعات(١).

قلت: وقد سبق لنا أنْ قررنا رفضه للمجاز في القرآن والحديث ولغة العرب، ووجه ذلك عنده؛ فليرجع إليه ففيه مزيد بيان.

هذا وما قرره ابن تيمية من أنَّ آيات الصفات وأحاديثها حقيقة لا مجازا هو الظاهر؛ لأنَّ الأصل في كلام المتكلم إذا ما أطلقه أنه أراد به حقيقته الموضوعة لغة، وكلام اللَّه جار على دلالات اللغة وموافق لاشتقاقاتها، فلا بد وأنْ يراد به حقيقة معناه مع الإطلاق، ولأنَّ حمله المجاز على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل صحيح يصح به النقل ولا دليل، ويؤيده قول السلف: «أمرُّوها كما جاءت»، ولا يمكن إمرارها إلا بلفظها ومعناها، وعلى ظاهره الذي لم يقم دليل على إرادة غيره. و ابن تيمية بعد ذلك لا يريد بظاهر آيات الصفات وأحاديثها إلا وصفه تعالى بما يليق بجلاله وعظمته.

ثالثًا: أنَّ آيات الصفات وأحاديثها محكمة غير متشابهة:.

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ أيات الصفات وأحاديثها محكمة يفهم منها المراد بمجرد سياقها، فهي لا تحتاج إلى بيان من سواه؛ لكمال وضوحها، وصراحة دلالتها على الأسماء والصفات، فهي داخلة في الإحكام العام الذي وصف اللَّه به كتابه في قوله سبحانه: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١].

ووجه دلالتها: أنه حكم على آياته كلها بالإحكام، ومنها آي الصفات، وقال سبحانه: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]؛ فهذه

(١) انظر الفتاوى (٥/ ١٩٧، ١٩٨).

الآيات والأحاديث لم يختلط فيها الحق بالباطل، بل دلالتها حق محض بحيث لا تقع أي شبهة في لفظها ولا معناها؛ فهي على هذا يشملها الإحكام الخاص، واشتباهها على بعض الناس ليس؛ لأنها متشابهة في ذاتها، ولكن لأمور خارجة عن مدلولها، ومنها سبق التشبيه إلى نفسه.

ولكنَّ هذا المشتبه على البعض لا يخفى على أهل العلم والإيمان؛ لوضوح دلالته على الحق، وعدم وجود الاحتمال في مدلوله، ولا التجوز في لفظه، وهذا هو معنى قول الإمام مالك: (الاستواء معلوم)، أي: مفهوم من حيث يفهم الكلام من لغة الخطاب، فلا لغز فيه ولا أحجية.

ومن هنا لما ردَّ بعض السلف على بعض الطوائف سماه متشابها، ومع ذلك أجاب عنه وبين مراد اللَّه ورسوله به، مما يدل دلالة قاطعة أنَّ التشابه فيما بينه هو ما اشتبه على بعض الناس، مما يدل على أنَّ التشابه نسبي لا مطلق.

وأما كيفيات الصفات؛ فيذهب ابن تيمية إلى أنها مما لا يعلم حقيقته إلا الله، فإذا أطلق التشابه على ما لا يعلمه إلا اللَّه كانت الكيفية من المتشابه(١).

وقد ناقش ابن تيمية الدعوى القاضية بإدخال الأسماء والصفات في المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، وخلاصته أنْ يقال لمن ادعى ذلك: أنك تقول ذلك في جميع الأسماء والصفات أو في بعضها، فإنْ قلت في الجميع، كان معاندا جاحدا لما علم بالضرورة من الدين الإسلامي، بل ما قاله كفر صريح؛ فإننا نفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١] اتصافه سبحانه بصفة العلم، ومن قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢] على اتصافه جل جلاله بصفة القدرة، [ثم يقال

(١) انظر التدمرية من النفائس (٤٢، ٤٤)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٥).

لهذا المعاند: فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود، أو على حق موجود أم لا؛ فإنْ قال: لا، كان معطلا محضا، وما أعلم أحدًا مسلما يقول هذا](١)، وإنْ قال: نعم، قيل له: هل فهمت دلالته على الذات العلية أو على معاني يتصف بها، فإنْ قال بالأول رُدَّ عليه بما يرُدُّ به على المعتزلة النفاة القائلين بكون أسمائه أعلاما محضة لا دلالة لها على الصفات، وإنْ ادعى فهم بعض المعاني كالسمع والبصر دون البعض: كالحب والسخط، قيل له: «إنه لا فرق بين ما أثبته وبين ما نفيته أو سكت عنه، فإنِ ادعيت فرقا فهو إما أنْ يكون من جهة السمع أو من جهة العقل، فإن ادعيته من جهة السمع بطل ذلك بورود الكل في كتاب اللَّه وسنة رسوله بلا فرق، وإنِ ادعيت أنَّ الفرق بينهما من الجهتين، فيلزمك إثبات الجميع أو نفيه» فإنْ نفى رجع قوله إلى قول النفاة، وإنْ أثبت فقد أصاب الحق، والحق أحق أنْ يتبع(٢).

رابعًا: أنَّ ظاهر آيات الصفات وأحاديثها الإثبات والتنزيه:.

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ ظاهر هذه الآيات والأحاديث مرادةً لله تعالى، وأنَّ هذا الظاهر ليس فيه أي شائبة للنفي والتمثيل حتى يقال - لمن أثبت ظواهرها -: هو ممثل أو مشبه، ولأنَّ لازم ذلك [أنْ يكون ظاهر القرآن الكريم والحديث النبوي كفرا وباطلا]، ولأنَّ الظاهر هو ما يفهم بمجرد إطلاق اللفظ بناء على دلالات اللغة وأساليبها على حد قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]. وقد حكى اتفاق المسلمين على أنَّ هذا هو ظاهر النصوص، ولأنَّ نسبة ما تدل عليه من الصفات إلى غير نسبة صفات المخلوق إليه؛ لأنَّ نسبة صفات

(١) انظر التدمرية من النفائس (٤٢، ٤٤)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٥).
(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٢٤، ٢٥ وما بعدها).

الباري له تقتضي أنْ تكون كذاته في الوجوب وإستحالة الضد، ونسبة صفات المخلوق له تقتضي أن تكون كذاته في الجواز واستحالة الأزلية والقدم فيها أسوة به، ويرى ابن تيمية أنَّ لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك بين معنيين:-

الأول: إثبات الصفات على ما يليق بجلال اللَّه وعظمته وهو قول السلف.

الثاني: إثبات الصفات على أنَّ ظاهرها صفات المخلوقين، وهو قول المشبهة ومن ينفي الصفات.

ويرجع ابن تيمية غلط من ادعى أنَّ ظاهر نصوص الصفات التمثيل إلى أمرين:-

الأول: أن يجعلوا التمثيل هو ظاهر اللفظ، ثم يحتاجون بعد ذلك إلى تأويلها إلى معنى يتفق والتنزيه الذي يدعونه، والذي حقيقته التعطيل.

الثاني: رد المعنى الحق الذي دلت عليه نصوص الصفات؛ وهو الإثبات لها على ما يليق بجلال اللَّه مع نفي التمثيل.

وينص على أنَّ دعوى أنَّ الظاهر غير مراد إذا كان هو الإثبات ونفي ما بضده، فهو نفي بغير دليل يدل على النفي لا من العقل ولا من السمع.

ووجه ذلك أنَّ صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا: كالوجه واليد ونحوها، ومنها ما هو معان وأعراض تقوم بنا: كسمعنا وبصرنا ونحو ذلك، فإنْ قيل: إنَّ الرب سبحانه متصف بأنه حي وعليم وقدير، ولم يقل أحد من المسلمين أنَّ ظاهر هذا غير مراد، وذلك لأنَّ مفهومه لهذه الصفات في حق اللَّه عند إضافتها إليه سبحانه غير مفهومها في حقنا عند إضافتها إلينا، فلكل من الباري والمخلوق من الصفات ما يناسب ذاته قدما وجوازا، كمالًا ونقصًا، فكما أنَّ الذات ليست

كالذوات، فكذلك الصفات ليست كالصفات.

وبذلك يظهر لنا أنَّ لآيات الصفات وأحاديثها معنى يفهم منها بمجرد إطلاقها، وأنَّ هذا المعنى حق لا شبهة فيه؛ وإنما تقع الشبه في عقول بعض الناس ثم يطلب صرفها بناء على ما فهمه هو لا على ما تفهمه دلالة الألفاظ على المعاني من حيث يفهم كلام المتكلم ويعرف معنى ما يريد وهو لغة التخاطب، وسياق الكلام، وطرق استعماله؛ فليس التمثيل هو ظاهر نصوص الصفات حتى تحتاج إلى تأويل.

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ اعتقاد أنَّ ظاهر النصوص التمثيل هو خاطر فاسد من عقل أفسدته الشبهة، أما المؤمنين فلا يسبق إلى أذهانهم إلى الإثبات الصفات مع تنزيه الباري عن التمثيل[١].

* * *

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٥٥ - ٣٥٩)، انظر التدمرية من النفائس (٢٩ - ٣٢).



الفصل الخامس

منهج ابن تيمية في
قواعده الكلية لتوحيد الأسماء والصفات



منهج ابن تيمية في قواعده الكلية في توحيد الأسماء والصفات

إنَّ مما يتميز به منهج ابن تيمية في هذا التوحيد هو وضع الأصول العامة والقواعد الكلية لمذهب السلف الصالح في الصفات، وإنْ كنت لم أجد كتابا واحدا يظهر من خلاله أنَّ ابن تيمية أراد استغراق هذا الموضوع وجمعه.

هذا؛ وابن تيمية قد ذكر جملة ليست بالقليلة يمكن أنْ تعتبر مقدمة مفيدة، ودعوة صريحة لوضع اليد على أهم القواعد التي اعتمدها السلف في اعتقادهم، وأهم ما يميز هذا الجمع هو تلك الصياغة الدقيقة المقرونة بالاستدلال بالمعقول والمنقول، والتي أبرز فيها ابن تيمية مذهب السلف الصالح كمذهب أثري يتمسك بالأثر؛ حيث كان له ضوابطه العقلية وأصوله القياسية المهتدية بهدي الكتاب والسنة، ونحن في هذا الفصل لن نستطيع أنْ نجمع ونحصر جميع تلك القواعد على وجه الاستغراق، ولكننا سنتكلم على ما يمكن لنا بحثه بحسب ما يمكننا من الوقت وطبيعة البحث؛ حيث أنَّ المقصود به بلورة منهج ابن تيمية في كل نقطة تضمنها لا استغراق ما يتعلق بكل فقرة من فقراته، فهذا يمكن أنْ يكون بحوثا مستقلة رائدة في بابها؛ فإنَّ ابن تيمية يعتبر موسوعة علمية، ثرية الفكر، خصبة البحث، ناضجة العلم، وكل فكرة من أفكاره من الممكن أنْ تكون في ذاتها بحثا متخصصا، كما هو جلي فيما تقدم من الأبواب والفصول المتقدمة.

هذا ويمكن إرجاع الأسباب الداعية لجمع تلك الضوابط من ابن تيمية إلى الأمور التالية:-

الأول: مسيس الحاجة إلى تحقيق الضوابط العامة العاصمة للذهن من الخطإ في فهم اعتقاد السلف.

الثاني: كثرة الاضطراب في تصور المذهب السلفي، وذلك بالخلط بينه وبين مذهب أهل التفويض.

الثالث: إبطال الدعوى؛ أنَّ مذهب السلف قائم على أساس الجهل بكل ما يتعلق بمعاني نصوص الكتاب والسنة.

الرابع: إبطال الدعوى القائلة بأنَّ السلف أجهل الناس بالمعقول، وأنَّ أثريتهم بنيت على النقل المحض.

الخامس: بيان حقيقة مذهب السلف في باب المعقولات.

السادس: تصحيح بعض المفاهيم التي نسبت لمذهب السلف.

السابع: الضلال الذي حصل في باب المعقول، والذي يحتاج إلى بيانه من كتاب اللَّه وسنة رسوله صلى اللَّه عليه وسلم وآثار السلف الصالح.

الثامن: بناء النظرية العقلية السلفية، والفرق بينها وبين ما عداها من النظريات العقلية الأخرى.

التاسع: إبطال الشبه التي عكرت باب المنقولات.

العاشر: بيان الطريق الصحيح الذي ينبغي سلوكه في باب فهم الكتاب والسنة ومعقولهما.

وبعد؛ فإنَّ ابن تيمية بذلك له السبق والريادة في هذا المضمار فيما يظهر لي، فإني بعد الاستقراء وسؤال أهل العلم لم أجد من سبق ابن تيمية إلى جمع قواعد توحيد الصفات؛ إذ الأمر قبله مقتصر على بيان مذهب السلف، والاستدلال له في الجملة، والرد على من خالفه.

وأما التقعيد ووضع الضابط العام قصدا؛ فلا يعرف أحد قام بهذا العمل قبله، وكان لا بد لنا من تسجيل ذلك له مع كثرة مآثره - رحمه

الله ـ من باب إسناد الحق لأهله، وإرجاع الفضل لعامله، والله يجزي بالإحسان من أحسن العمل، كما قال سبحانه: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

وأهم هذه القواعد في نظري ما يلي:-

القاعدة الأولى: ـ أنَّ الله موصوف بصفات الكمال والجلال، ونفي ما يضاد هذا الكمال المقدس، ومما يدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فأثبت لنفسه الحياة والقيومية، ونفى عنه السنة والنوم المنافيان لكمال حياته وقيوميته، وبذا يعلم أنَّ النفي الذي يستعمل في حقه تعالى هو النفي المتضمن للكمال؛ لأنَّ ما لا يتضمن كمالا هو عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء فضلا عن أنْ يدل على كمال؛ ولأنَّ النفي المحض يوصف به الممتنع والمعدوم وهما لا يوصفان بكمال ومدح، ولهذا عامة ما جاء في كتاب الله هو وصفه تعالى بالكمال المتضمن لنفي ضده، ونفي النقيض المضاد لكماله، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، لإثبات كمال قدرته[1].

القاعدة الثانية: الألفاظ نوعان[2]:

الأول: ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة؛ فحقه وجوب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أم لم نعرف معناه، فإنْ عرفنا معناه وجب علينا الإيمان تفصيلا، وما لم نعرف معناه آمنا به على إجماله، والحال فيما اتفق عليه

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٢٤، ٢٥)، انظر منهاج السنة (١/ ١٩٤)، انظر الصفدية (١/ ٩١).

(٢) انظر مجموعة المسائل والرسائل (٣/ ٧٨)، انظر التدمرية من النفائس (٢٧، ٢٨)، انظر منهاج السنة (١/ ٢٠٣، ٢٤٩)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٣٣، ٣٣٤).

سلف الأمة وأئمتها كالحال في الكتاب والسنة؛ فإنَّ عامة ما يتعلق بأسماء اللَّه وصفاته منصوص عليه في الكتاب والسنة، ومتفق عليه بين السلف.

الثاني: ما تنازع المتأخرون في إثباته أو نفيه: كلفظ الجسم، والحيز، والجهة، ونحو ذلك مما لم يرد في كتاب اللَّه وسنة رسوله، ولم يستعمله سلف الأمة وأئمتها، فالواجب أنْ لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات حتى يستفسر عن المراد به، فإنْ كان المراد به حقا؛ وهو ما يوافق الكتاب والسنة واستعمال السلف أقر، وإنْ كان المراد به باطلا؛ ويعرف بمخالفة الكتاب والسنة وما عليه السلف رد، ثم بعد ذلك يبين له أنه يجب استعمال اللفظ الشرعي في المعنى الشرعي، فاستعمال مثل هذه الألفاظ في المعاني الشرعية بدعة ولو أريد به حق.

القاعدة الثالثة: أنَّ معنى أسماء اللَّه وصفاته معلوم من وجه، ومجهول من وجه آخر، فهي معلومة المعنى العام المدلول عليه باللغة؛ وهو المعنى اللغوي، ومجهوله المعنى الخاص؛ وهو الكيفية، وإذا أطلق أنَّ السلف لا يعلمون تأويل الأسماء والصفات قصد به نفي علم الكيفية، لا نفي فهم مدلولها اللغوي؛ لأنَّ علم الكيفية هو العلم الذي لا يعلمه نبي مرسل، ولا ملك مقرب، وهو الذي ذم اللَّه من يطلبه، وبمعنى آخر: أنَّ أسماء اللَّه وصفاته محكمة المعنى، متشابهة الكيفية، على أنَّ معنى المتشابه هو الذي لا يعلمه إلا الله، وهو التشابه بمعناه الخاص، وأما التشابه بمعناه العام؛ فإنَّ القرآن الكريم يشبه بعضه بعضا في الصدق والإتقان، والإحكام والإعجاز[1].

القاعدة الرابعة: أنه لا يكتفي فيما ينزه عنه الباري جل وعلا من

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٣٦ - ٤٢)، مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٢١، ٢٢)، رسالة الإكليل.

النقص بما ورد في الكتاب والسنة، ولا يستدل بعدم وروده في الخبر على عدم نفيه؛ وذلك لأمرين:-

الأمر الأول: أنَّ عدم ورود الخبر بنفيه هو عدم الدليل المعين، وهو لا ينفي قيام دليل آخر، كما أنَّ العكس صحيح، فلا يستدل بعدم ورود الكمال في دليل معين على نفيه؛ إذ أنه يمكن أنْ يكون ثابتا بدليل آخر، ففرق بين عدم العلم بالدليل وبين العلم بعدم الدليل؛ فإنَّ الأول لا يعتمد عليه في النفي؛ لأنه إثبات للجهل بالعدم، وأما في الثاني يعتمد عليه في النفي؛ لأنَّه إثبات للعلم بالعدم.

الأمر الثاني: أنَّ اللَّه منزه عن نقائص كثيرة لم يرد بنفيها الإخبار، لكننا نعلم انتفاءها لكونها تناقض كماله المقدس؛ فهو سبحانه منزه عن كل ما ينافي كماله الواجب(١).

القاعدة الخامسة: أنَّ للصفات ثلاث اعتبارات(٢):-

الاعتبار الأول: أنْ ينظر إليها من حيث هي صفة، من غير التفات إلى موصوف بها، وهي في هذه الحالة لا تختص بموصوف، ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا معنى مشترك تتواطأ فيه المسميات، أي أنَّ نسبتها إليها واحدة، وقد تسمى مشككة بالنظر إلى تفاوت الموصوفات في الاتصاف بها.

الاعتبار الثاني: وفيه تضاف الصفات إلى الرب، فتلزمها لوازمه، وهي بهذا الاعتبار مختصة به سبحانه لا يشاركه فيها أحد من الخلق؛ لأنَّ الاختصاص مانع من الاشتراك.

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٥٠ - ٣٥٢).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٢/ ١٥٣) (٣/ ١٤٨ - ١٥١)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٥٤، ٥٥) (٤/ ١٨، ١٩) - انظر منهاج السنة النبوية (١/ ٢٥٥)، انظر شرح حديث النزول (٩) وما بعدها.

الاعتبار الثالث: وفيه ينظر لها باعتبارها صفة للعبد، وهي بهذا الاعتبار مختصة بالعبد لا يشاركه فيها الباري، وتلزمها لوازم العبد من النقص وعدم الكمال الذي لا يعتريه نقص.

وبهذه القاعدة يحل ابن تيمية الإشكال الواقع في أذهان بعض الناس من أنَّ التشابه بين صفات العبد والرب يلزم منه التشبيه المحذور الذي نفته الأدلة وسمته تمثيلا؛ فإنَّ حال الصفة عند لحظ الاشتراك فيها هو بالاعتبار الأول وهو لا يوجد إلا في الذهن، وهو على فرض المحال، وأما عند الإضافة إلى الموصوف؛ فلا يوجد أي اشتراك في الصفة بين الرب والعبد، بل كل واحد منهما يختص بما يليق به؛ وهذا المعنى المختص هو الموجود في الواقع والحقيقة خارج الذهن[١]، والصفة باعتباراتها الثلاثة حقيقة فيما أطلقت فيه لغة وليست مجازا؛ فإنَّ أول ما يفهم من الكلام هي الأسماء العامة الكلية، فإذا أحتيج إلى ما يخصص الاسم أضيفت إليه المعاني المختصة به؛ فيندفع بذلك الاشتراك بين أنواع الاسم العام، واللغة تقتضي أنَّ دلالة أسماء الأجناس والنكرات على مفرداتها كلها حقيقة وليست مجازا، وهذا الأمر نفسه فيما يتعلق بالمعاني المختصة، فإنَّ إفراد أسماء الأجناس والنكرات تطلق ويراد بها حقيقة معناها، ولا يلزم من دخولها تحت جنسها أنْ يكون أحدهما مجازا، بل إنَّ اللغة تقتضي أنها حقيقة فيما أطلقت عليه، وبذلك يعلم أنه لا تعارض بين هذه الاعتبارات الثلاثة.

القاعدة السادسة: أنَّ إثبات الكمال مبني على أصلين[٢]:

أحدهما: أنَّ الكمال الثابت لله تعالى هو أقصى ما يمكن من الكمال؛

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٥٤، ٥٥)، انظر شرح حديث النزول (١١)، انظر الفتاوى (٢/ ٦٢، ٦٣) (١٢/ ٦٦)، انظر الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٢، ٢٣٣)، انظر التدمرية من النفائس (٩).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ٤٠، ٥٠).

بحيث لا يتصور وجود كمال أعلى وأفضل منه، وبحيث لا يكون فيه نقص البتة.

الثاني: أنْ يكون هذا الكمال ممكن الوجود، سليما من كل نقص ينافيه، وهو بذلك يشترط في الكمال الثابت لله عدة شروط هي:

أولًا: أنْ يكون أقصى ما يمكن من الكمال وأعلاه كما قال سبحانه: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

ثانيًا: أنه لا نقص فيه؛ إذ ربما وجب كمال فيه نقص، وذلك كسمع المخلوق؛ فإنه وإنْ كان كمالًا له إلا أنه ناقص.

ثالثًا: أنْ يكون ممكن الوجود، أما ما لا يمكن وجوده لكونه متسحيلا: كدعوى بعض الطوائف أنَّه ليس في داخل العالم ولا في خارجه، ويجعلون مثل ذلك كمالًا مع أنه جمع بين النقيضين؛ وهو مستحيل.

الثالث: أنْ لا يكون مستلزما لنقص، فإنَّ النوم كمال في الإنسان ولكنه مستلزم للنقص، وهو عدم كمال الحياة؛ إذ النوم أخو الموت.

الرابع: أنْ يكون مستلزما لنفي ضده من النقص، فكمال حياته ينفي عنه السنة والنوم، وكمال غناه ينفي عنه الفقر والبخل، وهكذا دواليك.

الخامس: أنْ يكون كمالا وجوديا أو مستلزما للوجود؛ فمعنى كونه وجوديا أي لا دلالة له على العدم المحض، ومعنى استلزامه للوجود أي: عدميا يتضمن إثبات ضده من الكمال، فمثال الأول: السمع والبصر، ومثال الثاني: نفي السنة والنوم المستلزم لكمال الحياة.

القاعدة السابعة: أنَّ المضاف إلى اللَّه نوعان:

النوع الأول: إضافة معاني؛ فهي من إضافة الصفة إلى موصوفها: كسمع الله، وبصر الله، ونحو ذلك.

النوع الثاني: إضافة أعيان؛ وهي على ضربان:

الضرب الأول: أنْ تضاف بالجهة العامة: كخلق اللَّه، ورزقه، ونحو ذلك؛ وهي مشتـــركة بيـــن سائـــر المخلوقات.

الضرب الثاني: أنْ تضاف بالجهة الخاصة؛ وهو إضافة تشريف وتكريم: كروح الله، وناقة الله[(١)].

ويريد ابن تيمية بالإضافة: هي النسبة في الكتاب والسنة، ووجه الحصر في ذلك عقلا: أنَّ المضاف إلى اللَّه تعالى إما أنْ يكون معنى لا يقوم بنفسه؛ فهو إما أنْ يقوم بالمخلوق فلا يمكن أنْ يتصف به الخالق، وإما أنْ يتصف به الخالق فهو صفة، فلا يمكن أنْ يتصف بها المخلوق لمنع الإضافة للاشتراك في الكل، وإما أنْ يكون المضاف إلى اللَّه عينا قائمة بنفسها، فيمتنع أنْ تكون صفة لله أو أنَّ تكون صفة للمخلوق؛ لأنَّ ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره، بل يكون مستقلا بذاته[(٢)]. هذا والمضاف إلى اللَّه إضافة معاني على أربع مراتب هي[(٣)]:-

الأولى: نسبة الاسم إلى الاسم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

الثانية: نسبة فعل إلى اسم كما قال سبحانه: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

الثالثة: الخبر بالجملة الاسمية عن الاسم كما في قوله جل شأنه: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

الرابعة: الخبر بالجملة الفعلية عن الاسم كما في قوله جل جلاله:

---

(١) انظر الجواب الصحيح (١/ ٢٤٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥، ٢٦٦)، انظر الصفدية (٢/ ٦٧).

(٢) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (١/ ٣١٨).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ١٤٤، ١٤٥)

﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل: ٦٠].

وقد حدد ابن تيمية فائدة هذه القاعدة ومحلها فقال: [فصل في القاعدة العظيمة الجليلة في مسائل الصفات والأفعال من حيث قدمها ووجوبها أو جوازها، مشتقاتها، أو وجوب النوع مطلقا، وجواز الآحاد معينا][1]؛ فإنَّ هذه القاعدة دلت على عدة أمور:.

أولًا: أنَّ صفات اللَّه قديمة كقدم ذاته؛ لأنَّ نسبة الصفات إليه نسبة صفة إلى موصوف، وهو قديم، فلا بد وأنْ تكون صفاته كذلك.

ثانيًا: أنَّ صفات المخلوق محدثة؛ لأنه محدث فصفاته مثله.

ثالثًا: بيان الفرق بين صفات الخالق والمخلوق، وأنَّ لكل واحد منهما ما يناسب ذاته قدما وحدوثا.

رابعًا: وجوب إثبات الصفات؛ لأنَّ صفاته سبحانه من موجبات ذاته، ونفيها نفي لها.

خامسًا: أنَّ إضافة الصفة هي التي تحدد نوعها من القدم والحدوث، فإذا أضيفت إلى الخالق فهي قديمة، وإذا أضيفت إلى المخلوق فهي محدثة، فلكل منهما من الصفات ما يناسب ذاته، وأما إذا أطلقت؛ فيدخل الخالق والمخلوق في مسماها ومدلولها، فهي متواطئة فيهما على معنى أنَّ نسبتهما لها واحدة من جهة أصل المعنى، وأما مع لحظ الخواص فهي مشككة؛ لأنَّ نسبتهما لها متفاوتة.

قلت: وهذا الذي قرر في هذه القاعدة تؤيده أصول اللغة العربية؛ فإنَّ تعلق المضاف بالمضاف إليه تختلف نسبته تبعا لاختلاف علاقته بالمضاف إليه، فتارة يراد بالإضافة تعريف المضاف، وتارة يراد بها تخصيصه، وثالثة

---

(١) الفتاوى (٦/ ١٤٤).

تخفيفا كقولك: (غلام زيد)، و (غلام امرأة)، و (وهذا معمور الدار)، ففي الأول أفاده تعريفا، وفي الثانية تخصيصا، وفي الثالثة تخفيفا[(١)].

القاعدة الثامنة: أنَّ الصفة إذا قامت بمحل لزمها أربعة أحكام هي:

الأول: أنْ يشتق له اسم منها.

الثاني: أنْ يعود حكمها إليه.

الثالث: أنْ لا يشتق لغيره اسم منها.

الرابع: أنْ لا يعود حكمها لغيره.

ويمكن إرجاع هذا التقسيم إلى قسمين، فيقال إنَّ الصفة إذا قامت بمحل لزمها حكمان:

أحدهما: إيجابي وهو نوعان:

الأول: أنْ يشتق له اسم منها.

الثاني: رجوع حكمها إليه.

وثانيهما: سلبي وهو نوعان:

الأول: أنْ لا يشتق لغيره اسم منها.

الثاني: نفي رجوع حكمها لغيره.

وبالنظر في هذا التقسيم نرى أنَّ مرجع هذه القسمة إلى أمرين:

أحدهما: معنوي عقلي؛ ويرجع إليه رجوع حكمها له، وعدم رجوعه لغيره.

الثاني: لغوي سمعي؛ ويرجع إليه أنْ يشتق له اسم منها، وأنْ لا يشتق اسم لغيره منها[(٢)].

---

(١) انظر شرح قطر الندى (٣٥٥ ـ ٣٥٧)، في الأول إضافة إلى معرفة، وفي الثانية إلى نكرة، وفي الثالثة إضافة الوصف إلى معموله (نفس المرجع).

(٢) انظر العقيدة الأصفهانية (٦٢، ٦٣)، انظر منهاج السنة النبوية (٢/ ٧٨).

ويترتب على هذه القاعدة عدة أحكام أهمها:-

أولًا: أنَّ ثبوت الصفة له تعالى يكفي في أنْ يشتق لله منها اسما من مادتها إذا لم تقيد في سياق خاص، وتمحضت للدلالة على الكمال، فصفته تعالى: السمع والاسم منها: السميع، وصفته سبحانه: البصر، واسمه منها، البصير، فإنْ كانت الصفة جاءت في سياق خاص: كالانتقام والمكر، لم يشتق له اسم منها، وإنْ لم تتمحض للكمال كالصفات المنقسمة، فالأمر كذلك كالإرادة فلا يشتق منها اسما لله: كالمريد، أو دلت على ما يضاد الكمال: كأصناف الروائح، فلا يشتق منها اسم.

ثانيًا: إنَّ صفات اللَّه قائمة بذاته سبحانه، ولو لم تكن كذلك لما جاز أنْ يشتق له منها أسماء، فلا يقال: عليم لمن لم يقم به علم، ولا قدير لمن لم تقم به قدرة.

ثالثًا: أنَّ الصفات إذا قامت به تعالى كان هو المتصف بها دون غيره، فسمعه تعالى هو المتصف به؛ إذ لو لم يتصف به لكان متصفا بما قام بغيره؛ وهو محال.

رابعًا: أنَّ ما قام بنفسه أو بغير ذات رب العالمين لا يكون صفة له؛ لأنه إنْ قام بنفسه فهي عين مخلوقة، وإنْ كان صفة لغيره فهي صفة لذلك الغير.

خامسًا: أنَّ صفات الفعل صفات له تعالى[1]، وأنها غير مفعولاته؛ إذ لو كانت صفات لغيره لما صحت نسبتها إليه، ولو كانت هي مفعولاته لما صح أنْ تكون صفات له، ولأنَّ صفاته تعالى قائمة به، ولو كانت صفات الفعل هي مفعولاته، للزم من ذلك أنْ يقوم به بعض خلقه وهو باطل، وما لزم منه الباطل فهو باطل.

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانيه (٦٣).

سادسًا: إبطال دعوى التمثيل في إثبات الصفات؛ إذ ظهر لنا من هذا الأصل أنَّ الصفة إذا قامت به تعالى استحال قيامها بغيره، وهكذا الأمر بالنسبة للمخلوق إذا قامت به الصفة استحال قيامها بغيره، فلا تكون صفات اللَّه هي عين صفات المخلوق ولا العكس، وإذا كان الأمر كذلك فلا تمثيل.

القاعدة التاسعة: أنَّ صفات اللَّه الثبوتية تنقسم إلى قسمين(١):-

الأول: صفات ذات؛ وهي ما لا يمكن تصور حقيقته إلا بها(٢).

الثاني: صفات فعل؛ وهي التي تتعلق بمشيئته وإرادته، وهي ثابتة له في الأزل والأبد، وصفات فعله قديمة النوع متجددة الآحاد.

قلت: ووجه صحة هذا التقسيم:-

أولا: إخبار اللَّه عن نفسه بالنوعين؛ فمن صفات الذات قوله سبحانه: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، وقوله جل جلاله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله جل شأنه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، ومن صفات الفعل قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، [يونس: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله جل شأنه: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].

ثانيًا: أنَّ تسمية كل منهما صفات فعل أو صفات ذات لا يتوقف على تسمية المخبر بها، بل إنَّ اللغة العربية لتدل على ذلك، ودلالتها كافية في كونها صفات فعل وذات.

---

(١) انظر الاستقامة (١/ ١٨٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٩٤، ٢٩٥)، انظر الصفدية (٢/ ٨٨، ٨٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٧٧).

ثالثًا: أنَّ هذا الإطلاق لا محذور فيه أصلا.

رابعًا: عدم مخالفته للكتاب والسنة.

خامسًا: بل فيه فائدة؛ وهو الرد على من نفى صفات الفعل بدعوى أنها مخلوقات له؛ إذ لو صح ذلك لما نسبت إليه؛ إذ هي معاني ونسبتها نسبة الصفات.

سادسًا: دلالتها على معاني صفات الفعل والذات مع أمن المحذور شرعا.

سابعًا: استعمالها في الكتاب والسنة بحسب ما تقتضيه اللغة في استعمال صفات الذات والفعل، فأما في صفات الذات؛ فاستعمالها استعمال الصفات من جهة دلالتها على اللزوم والدوام، وأما في صفات الفعل؛ فمجيئها على النحو الذي يأتي فيه الفعل من التعدية واللزوم، فالمتعدي: كالخلق، والإعطاء، واللازم: كالاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، ومما يجمع النوعين قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، فذكر الفعلين؛ المتعدي وهو: خَلَقَ، واللازم وهو: استوى، وأجرى ذلك مجرى الصفات[1].

هذا؛ ومعنى تجدد صفات الأفعال أنَّها تتعلق بمتعلقاتها حين وقوعها، فصفة الخلق كلما أراد اللَّه خلق شيء تعلقت به فوجد، ووجوب وقوعه لسبق القدر به لا يمنع تعلق صفة الخلق به، فهي متجددة من هذه الناحية؛ وهو معنى كونها متعلقة بالمشيئة والإرادة، وهي صفته تعالى أزلا وأبدا؛ لأنَّه سبحانه متصف بها؛ لم تستجد له صفة لم تكن له قبل؛ وهو معنى قدم جنسها.

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٢٣٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣، ٤، ٥).

يقول ابن تيمية: [كل ما كان بعد عدمه فإنما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ امتنع كونه مع قدرته عليه، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة:١٣]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم﴾ [البقرة:٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، فكون الشيء واجب الوقوع - لكونه سبق به القضاء على أنه لا بد من كونه - لا يمتنع أنْ يكون واقعا بمشيئته وقدرته وإرادته، وإنْ كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه، فإنَّ إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته الماضي، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وهو إنما أراده (هذا الثاني) بعد أنْ أراد قبله ما تقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة][١].

القاعدة العاشرة: أنَّ أسماءه تتضمن صفاته؛ فهي أسماء وصفات وليست أعلاما محضة[٢]، بل كل اسم من أسمائه يدل على مسمى واحد بالنظر إلى الذات الإلهية فهي مترادفة[٣] من هذه الجهة، وكل اسم يدل على معنى غير ما يدل عليه الاسم الآخر فهي متباينة من هذه الجهة[٤]، فالاسم من أسمائه له ثلاث دلالات[٥]:-

الأولى: دلالة على كل مسماه بالمطابقة؛ وهو دلالته على الذات، والصفة المشاركة له في المادة كدلالة اسم (الله) على الذات والألوهية معا.

---

(١) الفتاوى (٦/ ٢٤٤، ٢٤٥)، انظر الصفدية (٢/ ١٤٦).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (١/ ١٨٧).

(٣)، (٤) انظر التدمرية من النفائس (٣٩، ٤٠)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ١٩١)، انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٣).

(٥) مقدمة أصول التفسير (٣٨، ٣٩)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٣)، انظر بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

الثانية: دلالة على بعض مسماه بالتضمن كدلالته على الذات وحدها؛ وعلى الصفة وحدها، وهو على فرض دلالته على أحدهما دون الآخر كدلالة اسم (الله) على الذات وحده أو صفة الألوهية وحدها.

الثالثة: دلالته على خارج مسماه بالتلازم: كدلالة اسم الله (الرحمن) على الحياة؛ إذ لا يعقل أنْ يوصف بالرحمة من ليس بحي.

ووجه دلالة أسمائه سبحانه على الصفات:-

أولًا: لأنها لو لم تدل على صفة لما كانت حسنى.

ثانيًا: لأنه لو لم تدل على صفات لكانت التسمية بها كاذبة.

ثالثًا: دلالة اللغة على ذلك؛ فإنَّ الاسم العلم في اللغة إما مرتجل؛ وهو: ما لم يشتق من أصل، وإما مشتق؛ وهو: ما اشتق من الصفة المناسبة له في المادة، وأسماء اللَّه تدل على الصفات؛ لأنها مشتقة من نظيرها في المادة من صفات الله، فالسميع مشتق من صفة السمع، والبصير من صفة البصر، وهكذا.

رابعًا: أنه لو لم تدل على صفة لم يستحق الحمد عليها؛ لأنَّ الحمد لا يكون إلا على صفات الكمال والجلال كما قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

وبذا؛ يعلم أنَّ العلمية في أسماء اللَّه لا تنافي الوصفية، بعكس أسماء المخلوقين؛ فإنَّ علميتهم تنافي الوصفية؛ وذلك لأنَّ العلمية تقتضي تعيين المسمى، والوصفية مشتركة بينهم، والتعيين ينافي الاشتراك؛ ولذا نص علماء النحو على أنَّ الأعلام جوامد حتى لو كان أصلها مشتق؛ لأنها بمجرد الحمل على العلمية فإنَّ معنى الوصفية يكون منسيا غير معتبر، وأما صفات اللَّه فلا اشتراك فيها، وهكذا الأمر في أسمائه، فصارت بذلك

متوافقة غير مختلفة فكانت أعلاما وأوصافا[١]، ومن هذا المنطق صح أنْ يكون لأسماء اللَّه دلالتان:-

أحدهما: على العلمية وهي الدلالة على الذات.

الثانية: على الوصفية وهي الدلالة على الصفة المناسبة له في المادة.

إذ لو نافت العلمية في أسمائه أوصافه لم يصح هذا التفسير، وبناء عليه فإنَّ الدلالة بالمطابقة والتضمن والالتزام فرع عن ذلك كله؛ لأنَّ دلالة المطابقة تشمل الدلالة بالعلمية والوصفية، ودلالة التضمن هي الدلالة على أحدهما على فرض تجرد الاسم للدلالة عليه، ودلالته بالالتزام داخل في مسمى الدلالة على الوصفية؛ لأنه من الدلالة على لازم الصفة، ولو نافت العلمية الوصفية في أسمائه لما صحت دلالات الاسم الثلاثة، ويترتب على ذلك أنَّ الوصفية في أسمائه هي أصل العلمية فيها.

القاعدة الحادية عشرة: أنَّ تنزيه اللَّه يرجع إلى أصلين[٢]:-

الأصل الأول: تنزيهه تعالى عما ينافي كماله.

الأصل الثاني: أنه ليس كمثله شيء في صفات كماله.

أما تنزيهه تعالى عما ينافي كماله؛ فكما في قوله سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠ - ١٨٢]، فنزه نفسه عما وصفه به المكذبون المخالفون للرسل، وأما نفي المثل عنه تعالى فكما في قوله جل شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ويكون تمثيله: -

إما بأنْ يجعل له مثيلا من خلقه أو يجعل هو مثلا لهم، وإما أنْ يجري

---

(١) انظر بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

(٢) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٩٣)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ١٩٥).

عليه حكم عام يكون هو والمخلوق من إفراده؛ فالأول يسمى قياس تمثيل، والثاني يسمى قياس شمول[(١)]، وذلك لتضمنها المساواة بينه تعالى وبين سواه من خلقه.

القاعدة الثانية عشرة: أنَّ أسماء اللَّه تعالى وصفاته تتفاضل؛ فبعضها أفضل من الآخر، ويرجع هذا التفاضل إلى ما تحمله من معاني[(٢)]، فاسم الجلالة (اللَّه) أفضل مما سواه؛ لدلالته على أخص صفاته سبحانه وهي الألوهية، وصفة الرحمة أفضل من صفة الغضب، وصفة الرضى أفضل من صفة السخط، ويدلك على ذلك قوله ﷺ: «**إنَّ رحمتي سبقت غضبي**»[(٣)]، وقوله ﷺ: «**أعوذ برضاك من سخطك**»[(٤)]، فجعل رحمة اللَّه تسبق غضبه؛ والسابق أفضل، وجعل الرضا مستعاذ به والسخط مستعاذ منه، والمستعاذ به أفضل من المستعاذ منه.

ومما تدل عليه هذه القاعدة:

أولًا: أنَّ أسماء اللَّه تتضمن الدلالة على الصفة.

ثانيًا: أنَّ أسماءه تعالى متعددة؛ إذ لا تفاضل إلا بين متعدد.

القاعدة الثالثة عشرة: أنَّ الأسماء المطلقة لا يجب أنْ تتعلق بكل موجود، بل كل اسم يتعلق بما يناسبه، ويقصد بالأسماء المطلقة: هي التي لم تتعلق بشيء: كالسميع والبصير، والغفور والشكور، والمجيب[(٥)].

فالقريب المجيب في قوله سبحانه: ﴿فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٧).

(٢) انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٣٩ - ١٥٥).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٤٤٠) باب رقم (٢٨) كتاب التوحيد رقم الحديث (٨٤٥٣).

(٤) رواه مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٠٣)، باب ما يقال في الركوع والسجود.

(٥) انظر شرح حديث النزول (١٢٥).

قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١] متعلق باستغفار المستغفرين التائبين إليه، ورحيم ودود في قوله جل شأنه: ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ [هود: ٩٠]، متعلق باستغفار المستغفرين وتوبة التائبين، والرحيم في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]، متعلق بالمؤمنين خاصة بخلاف اسمه العليم؛ فإنه متعلق بكل شيء لصلاحيته لذلك كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الحشر: ٢٢]، وكذلك اسمه القدير في قوله جل جلاله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١]، فمتعلقه كل شيء، والذي يدل على تقييد الاسم هو سياق الآية كما في الأمثلة السابقة(١).

ومن فروع هذه القاعدة أنَّ أسمه القريب لم يرد عاما مطلقا، بل ورد مقيدا بإجابة الدعاين والسائلين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، يقول ابن تيمية: [وليس في القرآن وصف الرب بالقرب من كل شيء أصلا، بل قربه الذي في القرآن خاص لا عام](٢)، وقال في موضع آخر: [فإنه ليس في الكتاب والسنة وصفه بقرب عام من كل موجود](٣)، وبناء على هذا الأصل تعرف الأسماء المطلقة من متعلقاتها والأسماء المقيدة.

القاعدة الرابعة عشرة: أنَّ دلالة آيات الكتاب الكريم وأحاديث الرسول ﷺ في بعض المواضع على ذاته تعالى، وعلى بعض صفات ذاته تارة أخرى لا يوجب ذلك أنْ تحمل دلالة النصوص على ذلك حيث وردت، بل لا بد وأنْ ينظر في كل آية وحديث على خصوصية، مع

---

(١) انظر شرح حديث النزول (١٢٥).

(٢) انظر شرح حديث النزول (١٢٤)

(٣) انظر شرح حديث النزول (١٢٥).

مراعاة ما يقتضيه سياق النص بمفرده، ثم ينظر إلى ما يبينه من نظائره في كتاب اللَّه وسنة رسوله ﷺ، وأنواع دلالاتها على المعاني(١).

وعلى هذا؛ فإنَّ نصوص الأسماء والصفات إذا دلت على صفة معينة في موضع لا يلزم أنْ يكون المراد إثبات تلك الصفة إذا ما ورد لفظها في نص آخر فتعتبر من آيات الصفات وأحاديثها، بل قد يكون المقصود بها لازم من لوازم الصفة أو متعلق من متعلقاتها، وأمثلة ذلك في القرآن والسنة كثيرة موفورة، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ فإنَّ المعنى المراد هنا قبلة الله، فالإضافة إضافة تكريم وتشريف، وهو المعنى المروي عن السلف ولم يثبت خلافه، وإنْ عدها بعضهم في آيات الصفات.

واللغة تدل على ذلك؛ فإنك إذا قلت: سافرت إلى هذا الوجه كان المعنى: إلى هذه الجهة، وكذلك إذا قلت قصد هذا الوجه أي: الجهة، وسياق الآية يدل على ذلك؛ حيث قال سبحانه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ [البقرة: ١٤٢]، فأين: ظرف مكان، ومعنى تولوا: تستقبلوا، فصار معنى الآية: فأي موضع استقبلتموه فهناك وجه الله، ويدل عليه قوله سبحانه:﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، فجعل كل الجهات له، وفي الآية ما يدل على هذا وهو أولها قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البقرة: ١١٥].

وأما دلالة الآية على صفة الوجه؛ فهو دلالة باللازم على الملزوم، أي لو لم يكن له وجه لما صح التعبير عن الجهة بوجه، وليس ما ذكر من عدم دلالة الآية بمنطوقها على صفة الوجه، وأنَّ معناها القبلة تأويل بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل، بل هو تفسير

(١) انظر الفتاوى (٦/ ١٨).

للفظ وبيان لمراد المتكلم من حيث يفهم الكلام لغةً وسياقا[١].

ومن أمثلة ذلك أيضا الأمر؛ فإنَّ بعض من ينتسب إلى السلف لما رأى السلف يستدلون على أنَّ كلام الله غير مخلوق بقوله سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ لأنَّ الأمر من كلامه، طرد ذلك في كل موضع ورد فيه الأمر، وهو غلط لأنَّ الأمر قد يرد ويراد به الصفة تارة، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ويراد به متعلق الأمر تارة كما في قوله سبحانه: ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤]، فالمراد بالأمر العذاب[٢].

ومن ذلك الرحمة، فتارة يقصد بها الصفة كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦]، وتارة يراد متعلقها كما في قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧]، والمراد بها المطر، ومن ذلك الخلق يطلق على الصفة تارة كما في قوله سبحانه ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [العنكبوت: ٤٤]، ويراد به المتعلق كما في قوله ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١].

ويمكن أنْ يستفاد من هذا الأصل في عدة أمور أجملها ابن تيمية بقوله: [فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما مطلقا، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض، والجواب وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة، وسائر أدلة الخلق[٣].

(١) انظر الفتاوى (٦/ ١٦، ١٧).
(٢) انظر الفتاوى (٦/ ١٧،١٨)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١١٤).
(٣) انظر الفتاوى (٦/ ١٨، ١٩).

القاعدة الخامسة عشرة: إنَّ أسماء اللَّه وصفاته توقيفية[١]، فلا يشتق له من صفاته أسماء إلا ما دل الدليل الشرعي من الكتاب والسنة على إثباته له، وإذا علم ذلك فإنَّ ما يطلق على اللَّه عند علماء الأعتقاد من الأسماء أنواع[٢]:-

النوع الأول: أسماء لا يسمى بها غيره: كالله، والقديم الأزلي، فهو من خصائصه تعالى.

النوع الثاني: الاسم الذي يسمى به غيره وهو عند الإطلاق ينصرف إليه كالملك والعزيز، فاللَّه مختص بكماله وإطلاقه، فلا يشركه فيه غيره.

النوع الثالث: الاسم الذي يسمى به غيره ولا يتصرف إطلاقه إليه كالموجود، والمتكلم، والمريد، فهو سبحانه يختص بكماله وإنْ لم يختص بإطلاق.

وهذا التقسيم اصطلاحي وليس بشرعي؛ لاشتماله على أسماء لم يرد الشرع بتسمية اللَّه بها: كالقديم الأزلي، والموجود، والمتكلم، لكنها تطلق على اللَّه في سياق الخبر وهو أوسع من باب التسمية والوصف؛ وذلك لأنَّ الكمال لا ينحصر التعبير عنه في ألفاظ مخصوصة، فإذا تضمن الاسم معنى يدل على الكمال أخبر به عن اللَّه؛ لأنه أولى من ينسب الكمال له، ولما كانت أسماؤه التي يتسمى بها سبحانه توقيفية، اقتصرت نسبة ما دل على الكمال ولم ترد به التسمية في الكتاب والسنة على باب الخبر، بشرط تمحضها للكمال في حال الإخبار عنه تعالى بها.

والصفات الواردة في الكتاب والسنة وردت على عدة طرق[٣]:-

---

(١) انظر الصفدية (٢/ ٨٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٨٠).

(٣) انظر مختصر الصواعق (٢/ ٣١ - ٣٦)، انظر بدائع الفوائد (١/ ١٦١)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٢١)، انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٧).

أولًا: ما جاء الاسم منها كالسميع من السمع، والبصير من البصر، والعليم من العلم، والقدير من القدرة.

ثانيًا: ما لم يأت الاسم منه وهو أنواع:

أ- ما جاء من الوصف مقيدا: كصفة مكره بالكافرين، واستهزائه بهم، وكذلك ما ورد في سياق المجازاة والمقابلة بالمثل كالانتقام.

ب - ما جاء الوصف منه على الكمال مع أنَّ الصفة منقسمة المعنى: كالإرادة؛ فتارة تكون إرادة للباطل، وتارة إرادة للحق، والكلام ويكون بصدق وكذب ونحو ذلك، فلم يرد الشرع بالتسمية منه فلا نشتق له اسم منها.

ج - ما جاء من الأفعال المنسوبة إليه في الكتاب والسنة لكنه لم يصف نفسه بها ولم يتسمى منها باسم: كالصنع والصبغة، والفعل ونحو ذلك، فيخبر بها عنه، ولا نثبت له وصفا منها ولا اسما.

ثالثًا: الأسماء المقترنة والأسماء المزدوجة: كالعليم الخبير، والسميع البصير، فإنَّ له كمال من كل واحد من الاسمين، وله كمال من اجتماعهما.

رابعًا: ما جاء من الأسماء مركبا: كالضار النافع، والمعطي المانع ونحو ذلك.

خامسًا: الأسماء الجوامع كالحميد، المجيد، العظيم ونحو ذلك.

قلت: من خلال متابعتنا لهذه القاعدة يتبين لنا مدى تمسك ابن تيمية بالنص من الكتاب والسنة، ومتابعته له لفظا ومعنى، ويعتبر هذا الأصل من الأصول المهمة جدا؛ فهو يحدد الضابط العام في باب التسمية والوصف؛ ويتضح من خلاله مجيء الخطإ الذي وقع فيه بعض أهل العلم من الخطإ في اشتقاق الأسماء والصفات من غير ضابط يدل عليه الشرع، مما يخرج

الأسماء والصفات عن حد التوقيف إلى حد الاصطلاح، وترك هذا الباب بلا ضابط يضبطه يفتح مجالا لوصف اللَّه وتسميته بكل ما ينافي كماله المقدس مما تسنح به الخواطر والأفكار، وبهذا الأصل ينضبط باب النفي والإثبات فلا نفي إلا بدليل ولا إثبات إلا بدليل.

القاعدة السادسة عشرة: أنَّ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر نفيا وإثباتا، فمن لوازم إثبات بعض الصفات إثبات نظائرها، ومن لوزام نفي بعض الصفات نفي نظائرها؛ إذ القول في الكل واحد، فإنَّ الشرع لا يفرق بين المتماثلات ولا يجمع بين المفترقات، والعقل يقضي بما قضى به الشرع؛ إذ هو يقضي بأنَّ ما من متماثلين إلا ويجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر؛ فالنظير يأخذ حكم نظيره، وهو يقضي بأنَّ الضد يأخذ نقيض حكم نقيضه؛ وعلى هذا فإنْ لزم في بعضها تمثيل لزم في البعض الآخر، وإنْ وجب إثباتها لزم ذلك في البعض الآخر، وإنْ وجب النفي لزم أيضا في البعض الآخر، وإنْ لزم تكييف لزم في البعض الآخر، وإنْ لزم عدم التكييف لزم في البعض الآخر، وهذا الأصل ملزم لمثبت بعض الصفات أنْ يثبت البعض المنفي أو ينفي المثبت، ويلزم نفاة الصفات المثبتون للأسماء إثبات الصفات أو نفي الأسماء تسوية بين المتماثلات، كما أنه يدل على بطلان كل مذهب بني على إثبات البعض ونفي البعض الآخر، أو أثبت الأسماء ونفى الصفات؛ لأنَّ الحكم في الكل واحد، فهم متفقون في ورودهم في الكتاب والسنة، ونفي دلالة العقل لا يدل على نفي دلالة دليل آخر غيره على الإثبات أو النفي: كالدليل السمعي، مع أنَّ نفي دلالة العقل نفي لعدم العلم لا إثبات للعلم بالعدم، بل والدليل العقلي دل على إثبات الصفات، فيمكن أنْ يقال: الغايات المحمودة دالة على الحكمة، وتخصيص كل مخلوق بما يناسبه

يدل على الإرادة، وإيصاله للخير إلى عباده يدل على الرحمة، وإهلاكه للعصاة من عباده يدل على السخط.

وبذا يتبين لنا مدى أهمية هذا الأصل في أبواب الرد والمناظرة، والجواب والاعتراض والإثبات والنفي[١].

القاعدة السابعة عشرة: أنَّ القول في الصفات كالقول في الذات؛ لأنَّ العلم بالصفات فرع عن العلم بالذات، فإنْ كانت له ذات موجودة فله صفات موجودة، وإنْ كان إثبات الذات مستلزم للتشبيه والتجسيم، فكذلك الأمر في الصفات، وإنْ كانت الذات مكيفة جاز أنْ تكون الصفات كذلك، وإنْ لم يجز ذلك في الذات لم يجز ذلك في الصفات، وعلى هذا فكل من ادعى شيئا في الصفات ولم يجوزه في الذات كان متناقضا في الحكم؛ إذ الذات والصفات من جنس واحد، وما جاز على أحدهما جاز على الآخر؛ وبهذا الأصل يمكن أنْ يرد على نفاة الصفات والأسماء جملة وتفصيلا، وعلى من ينفي الصفات فقط، وعلى من ينفي بعض الصفات، أو يدعي أنَّ في إثباتها تمثيلا لرب العالمين بالمخلوقات؛ وذلك لأنَّ صفات اللَّه تابعة لذاته قدما ووجوبا، ونفيا وإثباتا، كما أنَّ صفات المخلوقين تابعة لذواتهم جوازا ونفيا وإثباتا، كمالا ونقصا[٢]، وبذا يثبت المطلوب بهذا الأصل وهو[٣]:.

أولًا: إثبات الصفات مع نفي التمثيل.

ثانيًا: عدم تكييف الصفات؛ لأنَّ الذات غير مكيفة.

ثالثًا: أنَّ صفات اللَّه وأسمائه قديمة كقدمه ووجوده تعالى.

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (١٥ - ١٩)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٥).

(٢)، (٣) انظر التدمرية من النفائس (١٩، ٢٠)، انظر شرح حديث النزول (٧) (١٠).

رابعًا: أنَّ إثبات الصفات لا تمثيل فيه البتة؛ لأنَّ الذات لا تماثلها الذوات، فكذلك الصفات لا تماثلها الصفات.

خامسًا: أنَّ الخالق يلزم صفاته لوازم ذاته، وأنَّ المخلوق تلزم صفاته لوازم ذاته.

سادسًا: أنَّ التأويل في الصفات باطل؛ لأنه لا حاجة إليه على فرض جوازه؛ لعدم صحة اللوازم الموجبة له، ومن جوزه أو أوجبه بنى حكمه على صحة تلك اللوازم.

القاعدة الثامنة عشر: أنَّ من نفى شيئا من الأسماء والصفات يلزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه(١)؛ لأنه كما تقدم القول في صفاته تعالى واحد، فإذا لزم محذور في أحدها لزم في الآخر، وإذا لم يلزم محذور في أحدها لم يلزم محذور في الآخر، فالشرع والعقل بموجب ذلك يلزمان إثبات الكل أو نفيه تسويةً بين المتماثلات، وتفريقا بين المختلفات، فمن ادعى أنَّ بعض الصفات إثباتها فيه تجسيم قيل له: إنْ لزم ذلك فيما نفيته لزم الأمر فيما أثبته؛ وهكذا الأمر في كل دعوى تدعي في الأسماء دون الصفات، أو في الصفات دون الأسماء؛ فإنَّ اللازم في الصفات لازم في الأسماء، واللازم في الأسماء لازم في الصفات، وعلى هذا فيمكن أنْ يستفاد من هذا الأصل في مناظرة من أثبت بعض الصفات ونفى البعض الآخر، أو نفى الصفات وأثبت الأسماء، فمهما يدعي من اللوازم الفاسدة في باب النفي هو لازم في باب الاثبات؛ ولذا فإنك ترى من ينفي الصفات جملة يلزم من يثبت البعض فيما أثبته نظير ما ادعى لزومه فيما نفاه، وترى المثبت للصفات يلزم النافي للأسماء نظير ما ادعى لزومه في الصفات، ويبقى بذلك مثبت الكل سالما من المعارضة؛ لأنه يحتج على كل واحد منهما

---

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٤٢، ٤٣)، انظر شرح حديث النزول (٢٣، ٢٤).

بحجة الآخر، فيستفيد إبطال ما ذهبا إليه، وإثبات ما ادعاه من ثبوت الأسماء والصفات، ويزيد عليهما بدلالة السمع على ذلك، فيكون نصيبه من الاستدلال أوفر.

القاعدة التاسعة عشر: أنَّ لازم المذهب ليس بمذهب ما لم يلتزم؛ وذلك لأنَّ صاحب المذهب قد يكون جاهلا باللازم أو غافلًا عنه، بل قد يكون عالمًا به لكنه لا يعتقده، ولا يعرف لزومه لقوله، فمن قال: ما يستلزم التعطيل أو إنكار الصانع مثلا لا يلزمه ذلك بحيث لا يترتب على ذلك كفره أو فسقه حيث اقتضاه، ويكون هذا الحكم حيث لم يعتقد لزومه، أما إذا اعتقد لزومه فيلزمه ما يترتب عليه من الأحكام العقدية، ويسمى بما يقتضيه الشرع من أسماء الدين؛ هذا والغالب في حال أكثر الناس عدم إدراكهم للوازم أقوالهم ولا يلتزمونها، لكننا حيث قلنا بعدم لوازم المذاهب، فإنَّ هذه اللوازم دالة على بطلان المذهب؛ لأنَّ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، فإذا كان اللازم باطل فلا بد وأنْ يكون ذلك المذهب الذي بني عليه اللازم باطل، وعلى هذا فلوازم المذاهب قسمان:

الأول: لوازم باطلة؛ فهي دليل بطلان ملزومها من الأقوال.

الثاني: لوازم صحيحة؛ فهي دليل صحة ما بنيت عليه من الأقوال؛ إذ لا بد وأنْ يكون لازم الحق حقا.

إلا إننا في ذلك يجب أنْ نعلم أنَّ لوازم الحق كثيرة لا يمكن حصرها، فعدم معرفتنا باللازم لا يدل على عدم لزومه أو بطلانه؛ لأنَّ عدم اللزوم غير العلم بعدمه ولا يعلم اللوازم كلها إلا اللَّه تعالى(١)، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة ٢٥٥]، وقوله جل شأنه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]؛

---

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٧٧ - ٣٧٩).

وعلى هذا فاللوازم على مرتبتين[١]:

المرتبة الأولى: لازم قامت الأدلة على لزومه؛ وهو المراد باللازم الدال على فساد ما لزمه من الأقوال.

المرتبة الثانية: لازم متخيل لا حقيقة له ولكن يظن لزومه؛ فهذا اللازم غير معتبر في الدلالة على الفساد والتناقض: كإلزام أهل التعطيل أهل الحق التجسيم أو التشبيه أو نحوها من اللوازم المتخيلة، واللوازم التي قام عليها الدليل إلزام السلف من خالفهم من نفاة الصفات التعطيل إنكار الذات؛ فإنها تدل على فساد مذهب أهل التعطيل وإن لم يلتزموها.

وينبني على هذا الأصل عدة أمور:

أولًا: أنَّ ما ألزم به السلف أهل التعطيل لازم له، ودال على فساد مذهبهم.

ثانيًا: أنَّ ما ألزم به أهل التعطيل السلف ليس لازمه لهم، ولا دالة على بطلانه، بل الدليل قائم على أنه حق.

ثالثًا: أنَّ الحكم على المذهب بلوازمه شيء، والحكم على الشخص المتبني للمذهب شيء آخر.

رابعًا: أنه يحرم الحكم على شخص بموجب لازم قوله، بل لا يحكم عليه بموجبه إلا بعد تصريحه بعلمه باللازم واعتقاده له.

خامسًا: أنه لا يتصور ثبوت اللازم بغير ملزومه؛ فهو موجب ذاتي له لا ينفك عنه، ولذا فإنا نستدل على فساد القول بلازمه وعلى صحة القول بلازمه.

سادسًا: أنَّ مما لا يتصور: أنْ يكون لازم الباطل حق ولازم الحق باطل؛ فإنَّ لازم الحق لا بد وأنْ يكون حقا، ولازم الباطل لا بد وأنْ يكون باطلا، وإلا للزم الجمع بين النقيضين وهو ممتنع[٢].

---

(١) انظر توضيح الكافية الشافية (١١٤).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٤٩).



الفصل السادس

ابن تيمية والتهم الموجهة إليه



ابن تيمية والتهم الموجهة إليه

ومع هذا الفكر الثري والعطاء الكبير الذي بذله ابن تيمية في تحرير مذهب السلف والدفاع عنه، وحرصه على اتباع النصوص، ورد كل من حاول أنْ يكدر دلالتها أو يعطل مدلولاتها، لم يسلم ابن تيمية من نقد الناقدين، وافتراء المفترين، وحسد الحاسدين، وهذا أمر طبيعي؛ لأنَّ من كان مثل ابن تيمية في العلم وذياع الصيت، وكثرة التأليف، علاوة على تعرضه لمذاهب الناس بالنقد والتفنيد والتقويم، وعدم تهيبه من مناقشة أفكار أكابر العلماء ممن علا صيتهم وذاع ذكرهم مما عراهم أمام الرأي العام الاسلامي، وربما اعتبر فعله تشويشا لسمعتهم، وتعديا عليهم، ونحن إذا حملنا الأمر على أفضل وجوهه فإنَّ هذا النقد الموجه لابن تيمية هو نتيجة جهلهم بمنحاه ومقصده، وعدم إدراكهم لمغزاه، أو هو نتيجة لتعصبهم لآرائهم، أو صعوبة وقع كلامه على أولئك الأكابر على نفوسهم، بحيث لم يستوعبوه لعظم الدهشة التي أصابتهم بسبب ذلك؛ لأنَّ كلام أولئك قد بلغ من نفوسهم موقع التسليم، فلم يطيقوا نقضه، ولأنَّ في ذلك تضليل لأفكارهم، وتخطئة لآرائهم، فصارت سهام كلامه موجهة لهم، والحق يقال: أنَّ ما انتقد على ابن تيمية لا يخرج عن عدة أمور:-

أولًا: أنْ يكون النقد ليس موجها لشيخ الاسلام بنفسه، بل إلى فكره السلفي؛ إذ هو قد وجه إلى مذهب السلف قبل ابن تيمية كدعوى لزوم التشبيه.

ثانيًا: أنْ تكون الدعوى مصحوبة بألفاظ مجملة مشتركة بين الحق والباطل؛ فلم يأخذ ابن تيمية بمجملها؛ لعدم تمحضها للدلالة على الحق،

ورفض لفظها؛ لأنه ليس اللفظ الشرعي الذي يدل به على الحق، فينسب إليه رفض مجملها كله لفظا ومعنى، مع أنه لم يرفض المعنى الحق بل رفض المعنى الباطل واللفظ المجمل، وذلك كنسبة القول بحلول الحوادث بالذات له.

ثالثًا: أنْ يكون معنى الدعوى اشتراك اللفظ الذي استعمله ابن تيمية بين معنى حق جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية يوضعه لذلك اللفظ، وبين معنى باطل اصطلح على إطلاق لفظ الكتاب والسنة عليه؛ كاستعمال لفظ التمثيل في نفي القدر المشترك بين الخالق والمخلوق.

رابعًا: توهم الناقد التناقض فيما يقرره ابن تيمية لعدم فهمه لمقصوده، وإدراكه لمرمى كلامه؛ وذلك لأنَّ اللفظ المصطلح عليه عندهم معناه باطل، واللفظ نفسه استعمله ابن تيمية في معنى حق جاء الكتاب والسنة به ونفس اللفظ مستعملا فيه، فيتوهم الناقد أنَّ ابن تيمية استعمله في معنى باطل فيحصل بذلك التناقض، وهو في الحقيقة تناقض في ذهن الناقد لا حقيقة له في الواقع: كإلزام ابن تيمية التناقض في قوله: أنَّ كلام اللَّه قديم النوع حادث الآحاد؛ لأنَّ معنى الحادث عندهم المخلوق بخلاف معناه في الكتاب والسنة.

وبناء على ما تقدم يتبين لنا أنَّ ما وجه لابن تيمية من النقد لا محصل له، ولا حقيقة له؛ وهذا ما سيتبين ـ إنْ شاء اللَّه ـ من عرضنا لأهم ما انتقد على ابن تيمية، وما سيظهر لنا من كلام ابن تيمية وألفاظه من عدم صحته، وأيا كان الأمر فإنَّ ابن تيمية انتقد بعدة أمور أهمها هو:

أولًا: أنه مشبه ومجسم.

ثانيًا: أنه قائل بحلول الحوادث بالذات.

ثالثًا: أنه متناقض في قوله يقدم جنس الكلام وحدوث آحاده.

المسألة الأولى: نسبة التشبيه والتجسيم لابن تيمية[1]:ـ

وهي من أعظم خصال النقد الموجه لابن تيمية؛ وذلك لأنها موجهة لاعتقاده في باب الصفات جملة وتفصيلا، ويمكن إرجاع أسباب هذه النسبة إلى أمرين:ـ

أولاً: الكذب والافتراء؛ فقد روج لهذه الدعوى عددا من أعداء ابن تيمية كذبا وافتراء عليه، فقد نسبوا إليه أنه قال: [بأنَّ اللَّه ينزل إلى السماء الدنيا إلى مرجة خضراء، وفي رجليه نعلان من ذهب][2]، وقال بعضهم: [أنه كان يخطب على المنبر فنزل أرجله ثم قال: إنَّ اللَّه ينزل كنزولي هذا][3]، وقال: [إنَّ اللَّه يجلس على العرش وقد خلى مكانا يقعد فيه رسول الله][4].

ومما يدل على ذلك قول ابن تيمية: [كان قد بلغني أنه زور علي كتابا يتضمن ذكر عقيدة محرفة، ولم أعلم بحقيقته لكن علمت أنه مكذوب، وعلمت أنَّ أقواما يكذبون علي ويقولون للسلطان أشياء][5].

ثانيا: الخطأ في فهم مذهبه، ويرجع بعض الباحثين هذا الخطأ في الفهم إلى أنَّ أكثر من كتب عن شيخ الاسلام ابن تيمية كان يأخذ مذهبه من خلال معارضته لخصومه[6]، وهو ـ رحمه اللَّه ـ يتسامح فيه عندما يعرض رأيه، أو يحقق رأي السلف فيما يعترض له من المباحث العقدية، ونحن

---

(١) انظر فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان (٨١)، كتاب ابن تيمية (٢٧٠ ـ ٢٧٣)، الفتاوى الحديثية (٢٠٣).

(٢)، (٣)، (٤) انظر الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٤١٤)، حياة ابن تيمية (٥٠).

(٥) العقود الدرية (٢٠٧ ـ ٢٠٩).

(٦) انظر الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٤١٥).

عندما نستقرأ كتب ابن تيمية في مباحثه المختلفة حول الأسماء والصفات لا نجد شيئا من هذه الدعوى، بل نجد ما يكذبها ويدحضها ويبين بطلانها، ويتبين ذلك بعدة أمور:

أ ـ أنَّ لفظ التشبيه والتجسيم عند ابن تيمية لفظان مجملان لاحتمالهما للمعنى الحق والمعنى الباطل؛ فإنَّ التشبيه كما تقدم يقصد به التمثيل المذموم في كتاب اللّٰه والمنفي عنه تعالى، كما يطلق ويقصد به القدر المشترك بين المسميات، وهو لا يتضمن ولا يستلزم التمثيل المنفي في الكتاب والسنة، وعند إضافة الصفات إلى موصوفها؛ فإنَّ إضافتها إلى موصوفها مانع من الاشتراك فيها، بل هو يدل على اختصاص الباري جل وعلا بها[١].

ب ـ أنَّ هذين اللفظين لم يردا في الكتاب والسنة لا نفيا ولا إثباتا؛ وعلى هذا فلا يجوز لأحد إطلاقهما في حق اللّٰه لا نفيا ولا إثبات، وابن تيمية لا يتوقف في نفي التشبيه بمعناه الباطل، وهو: مماثلة اللّٰه لشيء من مخلوقاته فيما هو من خصائص الله، ولكنه يرفض أنْ يعبر عن هذا المعنى الحق به؛ وذلك لمخالفته للكتاب والسنة في عدم الاستعمال لهما في هذا المعنى، ولأنَّ من لوازم نفيه على إطلاقه من نفي المعنى الحق؛ لأنَّ إطلاق اللفظ المشترك من غير تعيين لأحد معانيه إطلاق لكل مسماه، فإذا سلط عليه النفي كان ذلك مسلطا عليهما[٢]، وهو أيضا لم يرد نفيهما أو إثباتهما عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسائر أئمة المسلمين[٣]، وإنْ ورد في كلام بعضهم فتفسيره معه فهو بمعنى تمثيل اللّٰه بخلقه[٤].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٧)، انظر الصفدية (١/ ٩٩)، انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٩٧).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥٩).

(٣) انظر منهاج السنة (٢/ ٥٢٦ ـ ٥٢٨).

(٤) انظر نقض المنطق (١٢٥).

جـ أنَّ ابن تيمية قد صرح في غير موضع بنفي التمثيل ومشابهة أحد من المخلوقين في شيء من خصائصه ومن ذلك:.

قوله: [وصفات اللَّه تعالى لا تماثل صفات العباد؛ فإن اللَّه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله][(١)]، وقال: [وليس في الخارج صفة لله يماثل بها صفة المخلوق، بل كل ما يوصف به الرب تعالى فهو مخالف بالحد والحقيقة كما يوصف به المخلوق أعظم مما يخالف المخلوق المخلوق، وإذا كان مخالفا بذاته وصفاته لبعض المخلوقات في الحد والحقيقة، فمخالفة الخالق لكل مخلوق في الحقيقة أعظم من مخالفة أي مخلوق فرض لأي مخلوق فرض، لكن علمه ثبت له حقيقة العلم، ولقدرته حقيقة القدرة، ولكلامه حقيقة الكلام، كما ثبت لذاته حقيقة الذاتية، ولوجوده حقيقة الوجود، وهو أحق بأنْ تثبت له صفات الكمال على الحقيقة من كل ما سواه][(٢)]، وقال عن المشبه: [ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم][(٣)]، وقال في موضع آخر: [إنَّ اللَّه سبحانه: منزه أنْ يكون من جنس شيء من المخلوقات، لا أجساد الآدميين ولا أرواحهم ولا غير ذلك من المخلوقات؛ فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته كحقيقته؛ للزم أنْ يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وهذا ممتنع لأنه يستلزم أنْ يكون القديم الواجب الوجود بنفسه غير قديم واجب الوجود بنفسه، وأنْ يكون المخلوق الذي يمتنع غناه يمتنع افتقاره إلى الخالق، وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة، واللَّه تعالى نزه نفسه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٥٣).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٧٥، ٧٦).
(٣) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٤).

أنْ يكون له كفوا أو مثل أو سمي أو ند][1].

أبعد هذا يقال أنَّ ابن تيمية مشبه أو مجسم على معنى أنه يجعل اللَّه كخلقه فيما يخصه سبحانه، فإنَّ من الواضح من هذه النصوص المتقدمة أنه يذم هذا النوع من التشبيه، ويصف أصحابه بالمبطلين، ويوضح تناقض القول به، فكيف يتصور ممن هذا كلامه أنْ يكون مشبها أو مجسما.

د ـ أنَّ ابن تيمية جرد حسامه لإبطال التشبيه المذموم وبين بطلانه من وجوه نذكر منها:

أولًا: أنه لو صح للزم أنْ يجب ويجوز ويمتنع على الباري جل وعلا ما يجب ويجوز ويمتنع على المخلوق وهو باطل، فما بني عليه باطل[2]؛ لأنه يوجب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع[3].

ثانيًا: أنه لو صح للزم أنْ يكون القديم بذاته غير قديم بذاته، والواجب بذاته ليس واجبا بذاته وهكذا، وهو جمع بين النقيضين؛ وهو ممتنع[4].

ثالثًا: أنه يلزم من ذلك كون المخلوق خالقا، والفقير بالذات غنيا بالذات، وهكذا، وهو جمع بين النقيضين؛ وهو ممتنع[5].

رابعًا: أنَّ الخالق والمخلوق مختلفان في الحقيقة فلا يتماثلان، وهذا يستلزم أنْ يكون لكل واحد منهما صفات حقيقية ثبوتية يتحقق بها الاختلاف، وأما العدم المحض فلا يحصل به امتياز أحدهما عن الآخر، فلا بد وأنْ تكون صفات كل منهما مختلفة حتى يحصل بها الامتياز[6].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٠).

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٠)، .انظر منهاج السنة النبوية (٤/ ١٥١)، انظر الجواب الصحيح (٢/ ١٠٣، ٢٠٥).

(٦) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٤٨)، انظر شرح حديث النزول (٧).

خامسًا: أنه لو صح مماثلة الخالق لعباده للزم من ذلك امتناع افتقار المخلوق لخالقه؛ وهو ممتنع ضرورة[(١)].

هـ ـ أنَّ ما أثبته ابن تيمية من معاني التشبيه فإنَّ إطلاق التشبيه عليه بدعة، وليس هو التمثيل المنفي شرعا، ولا يلزم من إثباته الاشتراك فيما يجوز ويجب ويمتنع، ولا هو اشتراك فيما هو من خصائص الخالق أو المخلوق، بل هو اشتراك في مسمى الصفة من حيث هي قبل الإضافة إلى الخالق أو المخلوق، فهي بهذا الاعتبار لفظ كلي عام، أو هو كما هو عند النحاة اسم جنس، أو نكرة عند من لا يفرق بين اسم الجنس والنكرة منهم[(٢)]، وهي بهذا الاعتبار لا وجود لها في خارج الذهن؛ إذ مسماها الحقيقة من حيث هي حقيقة، فهي لفظ موضوع للدلالة على الحقيقة الذهنية دون سواها.

يقول ابن تيمية: [وأما المعنى الكلي العام المشترك فيه فذاك كما ذكرنا لا يوجد إلا في الذهن، وإذا كان المتصفان به بينهما نوع من الموافقة ومشاركة ومشابهة من هذا، فذاك لا محذور فيه؛ فإنَّ ما يلزم ذلك القدر المشترك من وجوب وجواز وامتناع فإنَّ اللَّه متصف به، فالموجود من حيث هو موجود أو العليم أو الحي، فمهما قيل: إنه يلزمه من وجوب وامتناع وجواز، فاللَّه موصوف به بخلاف وجود المخلوق وحياته وعلمه؛ فإنَّ اللَّه لا يوصف بما يختص به المخلوق من وجوب وجواز واستحالة، كما أنَّ المخلوق لا يوصف بما يختص به الرب من وجوب وجواز واستحالة][(٣)].

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٢٠)، انظر منهاج السنة النبوية (٤/ ١٥١)، انظر الجواب الصحيح (٢/ ١٠٣، ٢٠٥).
(٢) انظر التوضيح والتكميل بشرح ابن عقيل (١/ ٩٤) هامش (١).
(٣) انظر منهاج السنة النبوية (٤/ ١٥١).

فأوضح ـ رحمه الله ـ أنَّ ما لزم الصفة لذاتها اتصف به الخالق والمخلوق من حيث هما موجودان، وأما في الخارج فلا يوجد موجود مطلق، ولا عليم مطلق، ولا حياة مطلقة، وإنْ كانت هذه الصفات من لوازم وجود كل موجود يمكن أنْ يتصف بها، وهي من هذه الجهة حقيقة ذهنية، فابن تيمية يفرق بين الصفة من حيث هي صفة، وبين الصفة إذا أضيفت إلى موصوفها، فالتشبيه المذموم الذي هو بمعنى (التمثيل) لازم في الصفة عند الإضافة دون الصفة إذا أطلقت، وغض النظر عن موصوفها؛ فإنَّ الوجود مثلا نوعان: وجود قديم، ووجود محدث، والكل يطلق عليه مسمى الوجود وتلزمه لوازمه، وهكذا الأمر في السميع والبصير، والعليم والقدير، ونحو ذلك[١].

وإنَّ ابن تيمية يقرر أنَّ إثبات الصفات لله عز وجل ليس هو التمثيل الذي نفته الأدلة الشرعية؛ فإنَّ الله جمع في حق نفسه بين النفي والإثبات، فقال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فنفى عن نفسه التمثيل بالأشياء، وأثبت لنفسه سمعا وبصرا[٢]، ولو كان إثباتها ينافي نفي التمثيل لنفاه عن نفسه، ولكان جمعه بينهما تناقض في النفي والإثبات وحاشا كلام الله أنْ يوصف بهذا، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

هذا؛ وقد نص ابن تيمية على من ادعى أنَّ إثبات الصفات هو التمثيل الذي نفته الأدلة الشرعية يلومه أربعة محاذير هي:

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (١٠،١١)، انظر الفتاوى (٦/ ٤٢، ٤٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤، ٨٥).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٣، ٣٩٤) الواسطية، انظر التدمرية من النفائس (٢٤، ٢٥).

[**أحدها**: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أنَّ مدلول النصوص التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص وظنه الشيء الذي ظنه باللَّه ورسوله، حيث ظن أنَّ الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل، قد عطل ما أودع اللَّه ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال اللَّه تعالى.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن اللَّه عز وجل بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، وصفات المعدومات. . .][1].

وبما تقدم يتبين لنا أنَّ هذه الدعوى منقوضة من أصلها، وقد تتبعت ما بين يدي من كتب ابن تيمية فلم أظفر بكلمة واحدة لا نصا ولا ظاهرا تدل على التشبيه المذموم شرعًا مما يفيدنا اليقين ببراءة ابن تيمية من هذه الفرية الشنيعة.

وأما قول ابن بطوطة: بأنه حضر يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع، إلى أنْ قال: فذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين، فقال: كنزولي هذا[2]؛ فهو مردود من وجوه حصرها فضيلة العلامة بهجة البيطار فيما يلي[3]:

---

(١) انظر التدمرية من النفائس (٣٢، ٣٣).

(٢) حياة ابن تيمية (٥٠)، انظر رحلة ابن بطوطة (٩٥، ٩٦).

(٣) انظر حياة ابن تيمية (٤٦).

أولًا: أنَّ وصول ابن بطوطة[١] إلى دمشق كان في يوم الخميس التاسع من شهر رمضان المبارك سنة ست وعشرين وسبعمائة هجرية، وابن تيمية قد سجن في قلعة دمشق في السادس من شعبان من ذلك العام، ولبث فيه إلى أنْ توفاه اللَّه فكيف رآه ابن بطوطة يعظ.

ثانيًا: أنَّ ابن تيمية لم يكن له منبر، ولا كان يعظ، بل كان له كرسي يجلس عليه، والناس من حوله.

ثالثًا: أنَّ كتاب ابن تيمية «شرح حديث النزول» وغيره موجود بين أيدينا، ومع ذلك لم نره صرح بذلك، ولا في كتاب واحد وموضع واحد.

وممن اتبع ابن بطوطة فيما قال؛ واعتمد عليه دائرة المعارف الإسلامية تأليف بعض المستشرقين، وقد بين بطلان ما فيها بعد ترجمته العلامة عبدالصمد شرف الدين الكتبي[٢].

المسألة الثانية: نسبة القول بحلول الحوادث في الذات إليه.

معنى الحوادث عند المتكلمين وما يترتب عليه:.

والحوادث جمع حادث، والمراد بها عند المتكلمين: المخلوقات، ويجرون ذلك على أفعال اللَّه تعالى فيسموها حوادث، ولا يفهمون من الفعل إلا المفعول، فلا فرق عندهم بين الفعل وبين المفعول، فصفة الخلق مثلا هي عين المخلوق، وصفة الرزق هي عين المرزوق[٣].

---

(١) أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن إبراهيم اللواتي؛ مالكي المذهب؛ ولد في طنجة في رجب سنة ٧٠٣ هـ؛ ينسب إلى قبيلة لواتة البربرية؛ توفي سنة ٧٧٩هـ (أعلام الجغرافيين العرب (ص٤٥١ وما بعدها).

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٦ - ٣١).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٢٢٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٩، ١٨٩).

وبناء على اصطلاحهم هذا أطلقوا على أفعال اللَّه حوادث[١]؛ لأنهم لا يفهمون من نسبتها إلى اللَّه إلا نسبة المخلوقات إلى خالقها؛ ومن هنا كان من يثبت أفعال اللَّه عندهم فقد قال بحلول الحوادث بالذات، ولأن أفعال كما يدعون هي غيره، وكل ما سوى الله مخلوق، فهي مخلوقة، فمن أثبت الأفعال فقد قال بأنَّ هناك حوادث تحدث في الذات.

ولما كان ابن تيمية يثبت صفات الأفعال له تعالى، كان بحسب ما تقدم عندهم قائل بحلول الحوادث في الذات، وبذلك يكون ابن تيمية قد ادعى بحسب زعمهم أنَّ المخلوقات تحدث في ذات رب العالمين فيكون متصفا بها، وهذا هو التشبيه والتجسيم.

هذا؛ وقد نص ابن تيمية على معنى الحادث عند المتكلمين؛ فقال: [حيث ذكر لفظ الحادث فمرادهم به: الموجود بعد العدم، سواء كان قائما بنفسه كالجوهر، أو صفة الغير كالأعراض][٢].

❑ **مذهب ابن تيمية في صفات الفعل:ـ**

يذهب ابن تيمية إلى إثبات صفات الفعل، وأنها متعلقة بمشيئة اللَّه وإرادته، فيقول ابن تيمية: [وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام الصفات باللَّه تعالى؛ فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذي نقلوه عن الرسول صلى اللَّه عليه وسلم، وهو القول الذي يدل على صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول][٣]، وقال في موضع آخر: [ومعلوم بالسمع اتصافه تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به؛ فإنَّ اللَّه وصف نفسه بالأفعال اللازمة: كالاستواء، وبالأفعال المتعدية:

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٢٢٢)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٧٢).
(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٢).
(٣) الصفدية (١/ ١٣٠).

كالخلق][١]، وقال في موضع: [ومن لم يقل: أنَّ الباري يتكلم ويريد، ويحب ويبغض، ويرضى، ويأتي ويجيء، فقد ناقض كتاب الله، ومن قال: إنه لم يزل ينادي موسى في الأزل فقد خالف كلام الله، مع مكابرة العقل][٢].

❑ أدلة ابن تيمية على إثبات صفات الفعل:-

وقد استدل ابن تيمية على إثبات صفات الفعل بعدة أدلة نذكر منها:-

أولًا: القرآن الكريم[٣]:

وقد جاء حشد كبير من الآيات القرآنية تدل على إثبات صفات الفعل ونحن نذكر منها:

قوله سبحانه: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].

وقوله جل شأنه: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

وقوله تعالى جده: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

ثانيًا: من السنة النبوية:

ومن ذلك قوله ﷺ: **«لله أشد فرحا بتوبة عبده من أحدكم براحلته»**[٤]، وقوله ﷺ: **«ضحك ربنا من قنوط عباده»**[٥]، والأحاديث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣).

(٢) مجموعة المسائل والرسائل (٣/ ١١٨، ١١٩).

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٥)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١١٦ - ١٢٤).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١١/ ١٠٢) ك (٣) ب (٤) رقم (٦٣٠٨، ٦٣٠٩)، مسلم بشرح النووي (١٧/ ٥٩ - ٦٤) كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار.

(٥) رواه أحمد في مسنده (٢/ ١١، ١٢)، سنن ابن ماجه (١/ ٦٤) المقدمة باب ما أنكرت الجهمية.

كثيرة وفيرة، وهي بمجموعها تفيد التواتر المعنوي المفيد لليقين بإثبات صفات الفعل[١].

ومما يدل من القرآن على أنَّ صفات فعله تابعة لمشيئته وإرادته قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [طه: ١١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فدلت الآية الأخيرة على أنَّ كلامه تابع لإرادته؛ فمتى أراد تكلم، ومتى لم يرد لم يتكلم، والآية الأولى تدلك على أنَّ الكلام حصل عند مجيء موسى لا قبله مما يدل على أنه كلامه تجدد مع وجود سببه[٢].

ثالثًا: العقل الصحيح:

وقد ذكر ابن تيمية عدد من الأدلة العقلية، ونحن نذكر مايدل على المقصود ومنها:-

أولًا: أنَّ ملخوقات اللَّه دائمة الحدوث، وهي لا تكون إلا بفعله تعالى، فإذا تعلق بها فعله وجدت به مخلوقاته، فهي دليل على اتصافه بالأفعال، فالمخلوقات دليل اتصافه بالخلق، والرزق دليل اتصافه بصفة الرزق[٣].

ثانيًا: [أنه إذا كان الخلق فعله والمخلوق مفعوله، وقد خلق الخلق بمشيئته، دلَّ على أنَّ الخلق فعل يحصل بمشيئته ويمتنع قيامه بغيره، فدل على أنَّ أفعاله قائمة بذاته مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته][٤].

ثالثًا: أنَّ مما اتفق عليه العقلاء أنَّ اللَّه قادر؛ وهو والأمر كذلك إما أنه

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/ ٣٩٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢٤-١٤٦).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٨، ١١٩)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢١).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٤، ٥).

(٤) انظر الفتاوى (٦/ ٢٣٠).

لم يزل قادرا[١]، فإنْ قيل: إنه لم يزل قادرا على الفعل، فإنْ كان المقدور لم يزل ممكنا أمكن دوام وجود الفعل؛ لأنها متعلقه؛ وحينئذ لا يمتنع قبوله لها في الأزل؛ لأنها من جنس واحد، وإنْ قيل: أنه كان ممتنع ثم كان ممكنا، قيل: هذا جمع بين النقيضين؛ لأنَّ القادر لايكون قادرا على ممتنع، وإنْ جاز إمكانه فيما لم يزل، قيل: وهو قائل في الأزل لما لم يمكن فيما لا يزال[٢].

رابعًا: أنه إذا كان قادرا على مخلوقه المباين له باتفاق العقلاء، فإنَّ قدرته على فعله القائم به من باب أولى[٣].

ثالثًا: دلالة لغة العرب على ذلك:ـ

فإنَّ العرب متفقون على أنَّ الإنسان إذا قال: (قام فلان وقعد)، وقال: (أكل فلان الطعام، وشرب الشراب) على أنَّ الجملة الفعلية لا بد من اشتمالها على فعل وفاعل، ويزيد الفعل المتعدي على اللازم بتعديه إلى المفعول به بلا واسطـة، وهذا عينه هو الموجود في صفات الفعل، كما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، فالفعل (خَلَقَ) فعل متعدي إلى مفعوله، والفعل استوى لازم وتعدى إلى معموله بحرف الجر (عَلَىَ)، وكلا الفعلين متعلقان بالفاعل؛ وهو اللَّه جل جلاله، فهي صفات فعله تعالى أفعال لغة وشرعا[٤].

وبهذا يتبين لنا أنه قد قام الدليل القاطع على أنَّ اللَّه موصوف بصفات فعله، وأنها داخلة في مسمى اسمه تعالى فهي كصفات ذاته؛ القول فيها كالقول في ذاته تعالى، فكما أنَّ ذاته إثباتها بلا كيف، فكذلك صفات الفعل إثباتها بلا كيف، ويجري عليها ما يجري على صفات الذات من أنها قديمة غير مخلوقة[٥]، وإنْ كانت متعلقة بإرادته ومشيئته، يقول ابن

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٢٤٧).
(٢)، (٣) انظر الفتاوى (٦/ ٢٤٧، ٢٤٩).
(٤)، (٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣،٤،٥) (٣/ ٢٥)، انظر الفتاوى (٢/ ٣٤).

تيمية: [فإنَّ أفعاله القائمة به داخلة في مسمى نفسه][١]، فهو منزه عن أنْ يكون له مثيل وشريك في فعله أو مفعوله؛ لأنَّ صفات فعله من خصائصه سبحانه: كصفات ذاته، وإذا ثبت لنا بالدليل الشرعي القاطع ثبوت صفات الفعل، وأنها من صفاته تعالى القائمة به، لم يصح لنا أنْ نطلق عليها حوادث باصطلاح المتكلمين، وعلى هذا يثبت لنا ما أردناه من رد الدعوى المنسوبة إلى ابن تيمية وهي: القول بحلول الحوادث في الذات؛ لأنَّ الحوادث عندهم تعني المخلوقات، وتسمية صفات الفعل حوادث مبني على أنَّ الفعل هو المفعول، وقد ثبت أنَّ الفعل هو صفته سبحانه، والمفعول هو متعلق صفات فعله جل شأنه، فلا تكون أفعاله عندئذ حوادث.

مناقشة هذه الدعوى:ـ

وقد ناقش ابن تيمية هذه اللفظة وهي: «**حلول الحوادث بالذات**» وذلك من وجوه:ـ

أولًا: أنَّ هذه اللفظة لم يرد بنفيها وإثباتها كتاب ولا سنة، و إنما هو اصطلاح حادث مبتدع، فلا يجوز الحكم عليها بنفي ولا إثبات، بل لا بد من الاستفصال عن المراد بها[٢].

ثانيًا: أنَّ هذا اللفظ مجمل يشترك بين معنيين هما:

أ ـ أنَّ الحوادث ما يعرف في اللغة من الآفات والأمراض، كما يقال: فلان قد أحدث حدثا عظيما، ويقول الفقهاء: الطهارة نوعان: طهارة من الحدث، وطهارة من الخبث؛ فالله سبحانه: منزه عن

(١) الفتاوى (٢/ ٣٤).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٨، ١١٩)، انظر منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢١)، انظر مجموع الرسائل والمسائل (٥/ ٥٨، ٥٩) (٣/ ١٠٣، ١٠٤).

ذلك، وهكـــذا إذا أريد بها مخلوقاته، فإنَّ اللَّه ليس فيه شيء من خلقه، ولا في خلقه شيء من ذاته سبحانه وتعالى.

ب ـ أنْ يراد به صفات فعله تعالى؛ فهذا لم يرد في الكتاب والسنة تسميته بالحوادث؛ فلا يجوز أنْ يطلق عليها، وإطلاقه عليها لا يخرجها من كونها من الكمال الذي يجب أنْ يتصف به الباري جل شأنه؛ فإنَّ المتصف بها أكمل من لا يتصف بها أو لا يمكنه الاتصاف بها(١).

يقول ابن تيمية: [ولفظ الحوادث مجمل يراد به الأعراض والنقائص، واللَّه منزه عن ذلك، ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه من كلامه وأفعاله، ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة](٢)، وقال في موضع آخر: [والأعراض والحوادث لفظان مجملان؛ فإنْ أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من الأعراض والحوادث وهي: الأمراض والآفات، وإنْ أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام، وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم، ولا لغة القرآن ولا غيره، ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعو هذا الاصطلاح هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الداخلين في ذم النبي صلى اللَّه عليه و سلم، وبكل حال مجرد هذا الاصطلاح وتسمية هذه أعراضا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتصف بها](٣).

وهذا شاهد واضح على كذب تلك الفرية المنسوبة لشيخ الإسلام ابن تيمية.

---

(١)، (٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٨، ١١٩)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢١).
(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٥٨، ٥٩).

وأما ما ورد من قوله: [فإنْ قلتم لنا فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب، قلنا لكم: نعم][١]، فإنَّ ذلك تنزلا معهم في باب المناظرة ولأنَّ مقصودهم بالحوادث هي أفعال اللَّه القائمة به على اصطلاحهم، فخاطبهم بما اصطلحوا عليه، بدليل الجملة بعد هذا الكلام؛ حيث قال: [وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل، ومن لم يقل: أنَّ الباري يتكلم، ويريد، ويحب، ويبغض، ويرضى، ويأتي، ويجيء فقد ناقض كتاب الله][٢]، وبذا يتبين أنَّ ابن تيمية أطلق لفظ الحوادث على ما بان معناه، ولم يطلق اللفظ بجملته وإجماله واشتراكه، بل على معنى معين واضح من اصطلاح من تكلم به.

ثالثًا: أنه يلزم على جعلهم صفات الفعل حادثة أنْ يكون الباري جل شأنه حادث؛ لأنَّ ما جاز على الصفة جاز على موصوفها، وماجاز عليه جاز عليها[٣].

رابعًا: أنه لازم نفيهم لصفات فعله تعالى أنه قادر على ما باينه دون أفعاله القائمة بنفسه، وهو متناقض؛ لأنَّ القدرة على الفعل القائم به أولى من قدرته على ما بينه، ولمخالفة ذلك لما جاء به القرآن الكريم، كما قال سبحانه: ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، ففيه بيان قدرته على فعله وهو الخلق، وقوله سبحانه: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، ففيها قدرته على إحياء الموتى، والاحياء فعله سبحانه[٤].

هذا؛ وموافقة ابن تيمية للكرامية في اعتقادهم تعلق صفات الأفعال

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢١).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٨، ١١٩)، منهاج السنة النبوية (١/ ٢٢١).
(٣) مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٧٢).
(٤) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٧٥، ٣٧٦).

بالمشيئة والارادة[١] لا يدل على بطلان نهجه في صفات الأفعال؛ لأنَّ الحق أحق أنْ يتبع، ولا يعني كون الفرقة من فرق البدع أنها لم تقل حقا أبدا، بل قد يكون قولها خليط من الحق والباطل، فالحق منه يقر، والباطل منه يرد على صاحبه، وهذا هو الذي فعله ابن تيمية، فأقر ما ظهر له بالدليل الشرعي أنه الحق من قولهم، وهو تعلق صفات الفعل بالمشيئة والارادة، ورد ما ظهر له بالدليل أنه الباطل من قولهم، وهو أنَّ هذه الأفعال لا تدل على ما يتصف به الرب جل شأنه، ولا هو موصوف بها في الأزل[٢].

هذا وإنَّ مما يتعين التنبيه عليه: أنَّ ابن تيمية إذا قال معبرا عن تعلق صفات فعله تعالى بالمشيئة والإرادة بحدوث الآحاد، فإنه لا يعني أنها مخلوقة، بل يريد بذلك أنَّ لها ابتداء وانتهاء من جهة النظر إلى الفرد منها[٣].

واللَّه تعالى أطلق في القرآن لفظ الحدوث على كلامه بالمعنى المتقدم؛ فإنه مما لا خلاف فيه أنَّ القرآن الكريم أوله سورة الفاتحة وآخره سورة الناس، وأنه نزل منجَّما في أوقات مختلفة حسبما تقتضيه النوازل والوقائع، فقال جل شأنه: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، والمحدث في الآية ليس المخلوق، ولكنه ما نزل حديثا بمعنى الجديد[٤]، وأما أفعاله فإنَّ جنسها لا ابتداء له ولا انتهاء له فهو موصوف بها أزلا وأبدا، في الماضي والمستقبل؛ ولهذا فقد ألزم ابن تيمية الكرَّامية القائلين: بأنَّ اللَّه صار متكلما بعد أنْ لم يكن بعدة أمور منها[٥]:

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٠).

(٢) انظر الفرق بين الفرق (٢٠٥)، انظر الفتاوى (٦/ ١٦٣)، انظر الإرشاد (٤٤)، انظر الملل والنِّحل (١/ ١١١).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٢).

(٤) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١٤٥).

(٥) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٥).

أولا: أنْ يكون حدوثها بلا سبب.

ثانيا: أنَّ ذاته صارت محلا لنوع الحوادث بعد أن لم تكن كذلك، ومعنى هذا أنَّ نوع الفعل ليس بقديم كإفراده، وهو نقض لأصلهم من أساسه.

ثالثًا: انتفاء صفة الكمال عنه؛ لأنَّ الكمال في اتصافه بها أزلا وأبدا، وأما اتصافه بها في الأبد دون الأزل فإنه يلزم عليه خلوه من اتصافه بالكمال في الأزل؛ وهو ممنوع في حقه تعالى.

وبذا يظهر لنا مدى استقامة أصل ابن تيمية في باب أفعال الله، ومما تقدم يتبين لنا الأمور التالية:-

الأولى: سلامة موقف ابن تيمية في صفات الأفعال.

الثاني: براءة ابن تيمية من القول بحلول الحوادث في الذات على معنى أنَّ الحوادث: المخلوقات والآفات والنقائص.

الثالث: أنه لا يسمي صفات الفعل حوادث، وإنِ استعمل هذا اللفظ نفيا أو إثباتا فإنَّ له معنى صحيحا يعرف من السياق، أو تنزلا في باب المناظرة والرد.

الرابع: أنَّ مذهبه بعيد كل البعد عن مذهب الكرَّامية.

الخامس: أنَّ ابن تيمية يرى أنَّ صفات الفعل متعلقة بالمشيئة والإرادة، وقد أقام الدليل السمعي والعقلي على ذلك.

السادس: أنَّ صفات الفعل غير مخلوقة، وأنها قائمة بذات الباري جل شأنه.

السابع: أنَّ من نسب لابن تيمية القول بحلول الحوادث في الذات لم يفرق بين مفهومه لإثبات صفات الفعل على أنها صفات لله، وبين قول نفاتها بأنها مخلوقات له تعالى، فلا يلزم ابن تيمية ما اصطلحوا عليه(١).

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (٢٠٤، ٢٠٥)، انظر الملل والنحل (١/ ١١١).

الثامن: أنَّ الكرامية لا تصف اللَّه بصفات الفعل.

التاسع: أنَّ الكرامية ترى أنه تعالى لم يكن في الأزل متصفا بصفات الفعل[١].

العاشر: أنَّ صفات الفعل عند ابن تيمية كمال يجب أنْ يتصف الباري به؛ لأنه إذا لم يتصف به اتصف بضده، ومن يقدر على الفعل أكمل ممن لا يقدر عليه، وإنَّ الاصطلاح على تسميتها حوادث لا يوجب نفيها؛ لأنَّ العبرة بالحقائق المعنوية لا بالمصطلحات اللفظية.

المسألة الثالثة: نسبة خلق آحاد الكلام إليه

أقوال المثبتين لصفة الكلام:-

المثبتين لصفة الكلام انقسموا في تصورها إلى عدة مذاهب:

أولا: مذهب الكرَّامية[٢]: أنَّ صفة الكلام حدثت في ذات الرب بعد أنْ لم تكن، فصار متكلما بمشيئته وقدرته بعد أنْ لم يكن كذلك، فالمشيئة مع القدرة أوجبت قيام صفة الكلام بذاته.

ثانيًا: مذهب الكلابية والأشعرية[٣]: إنَّ صفة الكلام قديمة لا تتعلق بمشيئة اللَّه وقدرته، فهو عندهم صفة ذات؛ [لأنَّ المتكلم عندهم من قام به الكلام وإنْ لم يفعله، ولم يكن مقدورا ولا مرادا][٤].

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ هذين القولين باطلان؛ أما قول الكرَّامية فلأنَّ ما يقوم به سبحانه من الكلام إما أنْ يكون صفة كمال أو صفة نقص، فإنْ كان صفة كمال فلم يزل ناقصا حتى تجدد له تلك الصفة، وإنْ كان نقصا فقد نقص بعد كماله سبحانه.

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (٢٠٥)، انظر الفتاوى (٦/ ١٦٣)، انظر الإرشاد (٤٤)، انظر الملل والنحل (١/ ١١١).

(٢)، (٣)، (٤) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٤)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٢٢).

وأما قول الكلابية؛ فلأنَّ الكلام لا يكون إلا بمشيئة اللَّه وقدرته[١]، وهم أول من اشتهر عنهم القول بقدم الكلام نوعه وأفراده[٢].

ثالثًا: مذهب السلف الصالح: أنَّ اللَّه لم يزل متكلما إذا شاء متى شاء، كيف شاء، كما شاء، وكلامه غير مخلوق بل هو صفة قائمة به تعالى، فهو صفة ذات وصفة فعل[٣]، وهذا هو معنى قول أتباع السلف: أنَّ كلام اللَّه قديم، بمعنى: أنه لم يزل متكلما إذا شاء، والسلف لا يفرقون بين نوع الكلام ودوامه، وبين دوام الشيء المعين وقدمه، فنوع الكلام قديم حادث الآحاد فيجب دوام الأول دون الثاني[٤]، وقد غلط المتكلمون في فهم قول السلف: أنَّ القرآن غير مخلوق، فقالوا: إنَّ معناه أنه لازم لذاته لا يتعلق بمشيئته وقدرته[٥]، مع أنَّ القرآن نزل شيئًا فشيئًا، فما تقدم نزوله فهو متقدم، وما تأخر فهو متأخر، وما تأخر نزوله فهو محدث بالنسبة لما تقدم[٦].

❑ مذهب ابن تيمية في صفة الكلام:-

لم يخرج ابن تيمية في تقريره لصفة الكلام عن مذهب السلف، فهو يقرر أنَّ كلام اللَّه قديم النوع، حادث الآحاد، على معنى: أنه يتكلم متى شاء بما شاء، كيف شاء، كما شاء، فكلامه تعالى قائم به تعالى يحذو حذو ذاته[٧].

---

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٥).

(٢) انظر شرح حديث النزول (١٥٥).

(٣) انظر الفتاوى الكبرى (٥/ ١٧٥)، الفتاوى (٦/ ٢١٨، ٢١٩).

(٤) انظر الصفدية (٢/ ١٤٠).

(٥)، (٦) انظر الصفدية (٢/ ٨٦).

(٧) انظر علم الحديث (٢١٥).

يقول ابن تيمية: [والصواب في هذا الباب وغيره مذهب سلف الأمة وأئمتها: أنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء، وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وأنَّ كلماته لا نهاية لها، وأنه نادى موسى بصوت سمعه موسى، وإنما ناداه حين أتاه لم يناده قبل ذلك، وأنَّ صوت الرب لا يماثل أصوات العباد][(١)].

ويقول في موضع آخر: [رابعها: قول من يقول: أنه لم يزل متكلما إذا شاء بكلام يقوم به، وهو متكلم بصوت يسمع، وأنَّ نوع الكلام قديم، وإنْ لم يجعل نفس الصوت المعين قديما، هذا هو المأثور من أئمة الحديث والسنة][(٢)].

وهو يعتقد أنَّ كلام اللّه لا يماثل كلام المخلوقين كما لا يماثل سبحانه أحد من خلقه في صفاته.

وابن تيمية ينص على أنَّ جنس الكلام قديم وأما أفراده فمحدث، ومعنى المحدث عند ابن تيمية هو: ماله ابتداء وانتهاء[(٣)]، ويدل عليه قوله جل شأنه: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، ووجه دلالة الآية عنده: وصف الذكر بأنه محدث بمعنى جديد، وكل متأخر جديد بالنسبة لما قبله[(٤)]، ويدل عليه قوله سبحانه: ﴿قَالُواْ تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

❑ **تحرير الدعوى وسببها:-**

وبما أنَّ المتكلمين يفسرون لفظ الحادث بالمخلوق خلا الكرامية الذين يقسمون الحوادث إلى نوعين:

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١٦٢).
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١١٤).
(٣) انظر الصفدية (٢/ ٨٥).
(٤) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١٤٥).

أحدهما: الحادث وهو ما قام بالذات، وتعلق بالمشيئة والارادة.

وثانيهما: المحدث؛ وهو المخلوق المنفصل المباين لذاته تعالى، وهو اصطلاح خاص معناه صحيح.

فجمهور المتكلمين ألزموا ابن تيمية حدوث النوع أي: خلقه بناءً على قوله: آحاد الكلام حادثة؛ فإنهم لم يفرقوا بين الجملة والفرد فيه، فحكموا على الجملة بما حكم على الفرد إلزاما له.

وقد تبين لنا فيما سبق أنَّ ابن تيمية لا يعني بالحادث المخلوق، ويعني به: الذي له ابتداء وانتهاء بالنسبة لما تقدمه أو تأخر عنه، وأما آحاد الكلام فهي غير مخلوقة كنوعه.

ومما يوضح ذلك ما تقدم من عدم تفريق المتكلمين بين الفعل والمفعول، وعلى هذا فإنَّ صفات الفعل هي مخلوقاته مباينة لذاته.

وأما على قول ابن تيمية فلا محظور أصلا؛ فإنَّ الجملة والفرد صفة اللّٰه تعالى، فلا يكون مباينا له، وقد تبين فيما سبق دليل ابن تيمية على أنه ليس كل ما سمي محدث فهو مخلوق، فرجعت أسباب هذه الدعوى إلى أمرين:

أولًا: تفسير المتكلمين الحادث بالمخلوق المباين للذات العليه.

الثاني: قولهم بأنَّ الفعل هو المفعول، فرجع إلى القول بخلق الأفعال؛ والكلام من صفات الأفعال.

وقد حرر ابن تيمية هذه الدعوى ـ أعني: زعم التعارض بين قدم نوع الكلام وحدوث أفراده ـ فقال: [فالذين قالوا ما لا يسبق الحوادث فهو حادث تنازعوا في كلام اللّٰه تعالى، فقال كثير من هؤلاء: الكلام لا يكون إلا بمشيئة المتكلم وقدرته فيكون حادثا كغيره من الحوادث، ثم قالت طائفة: والرب تعالى لا تقوم به الحوادث فيكون الكلام مخلوقا لغيره، فجعلوا كلامه مخلوقا من مخلوقاته، ولم يفرقوا بين قال وفعل]، وقد ردَّ

رحمه اللّه هذه الدعوة ـ أعني أنها دعوى من جعل كلامه مخلوقا لغيره ـ فقال: [وقد علم أنَّ المخلوقات لا يتصف بها الخالق، فلا يتصف بما خلقه غيره من الألوان، والأصوات، والروائح، والحركة، والعلم، والقدرة، والسمع والبصر، فكيف يتصف بما يخلقه غيره من الكلام]، وألزمهم بما يدل على بطلان قولهم وهو أمران:

الأمر الأول: أنه لو كان الكلام مخلوقا لغيره للزم أنْ يجوز أنْ يكون ما خلقه من الكلام من إنطاق الجمادات هو كلامه أيضا.

الأمر الثاني: أنه مما علم أنَّ اللّه خالق كلام العباد وأفعالهم، وعلى هذا يلزم أنْ يكون كل كلام في الوجود فهو كلامه، حسنه وقبيحه، وهذا هو عين ما تقوله الاتحادية[١]، حيث قال قائلهم[٢]:

كل كلام في الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه

هذا؛ وابن تيمية لا يفرق بين كلمة حادث وكلمة محدث، ويرى أنَّ معناهما واحد، فهو لا يرتضي ما اصطلحت عليه الكرَّامية من التقسيم السابق، واللغة تدل على ما قرره، وحقيقة فإنَّ معناهما في اللغة واحد، إلا أنه لا يرى فسادا في التقسيم ذاته، بل معناه صحيح عنده، ويقرر أنَّ لفظ الحدوث أعم من الخلق، فهو يشمل أمرين:-

الأمر الأول: ما ليس بمخلوق كآحاد كلامه وأفعاله تعالى.

الأمر الثاني: ما هو مخلوق كالأعيان المخلوقة من السماوات والأرض وغيرهما[٣].

---

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣/١٠٦).

(٢) وهو محي الدين بن عربي الطائي الحاتمي الأندلسي، أبو بكر، ولد بمرسية سنة (٥٦٠)، وتوفي (٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨) بدمشق بدار القاضي محي الدين بن الزكي، وحمل إلى قاسيون ودفن فيها. ا.هـ جلاء العينين (٦٩).

(٣) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٢).

ومحل النزاع بينه وبين النفاة هو: هل يسمى كل حادث مخلوق؟، [فالسلف وأئمة أهل الحديث والهشامية(*) والكرامية لا يقولون كل حادث مخلوق، ويقولون الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته؛ ومنه خلقه للمخلوقات، وإلى ما يقوم بائنًا عنه؛ وهذا هو المخلوق، لأنَّ المخلوق لا بد له من خلق، والخلق قائم بذاته لا يفتقر إلى خلق، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته](١).

ويستدل على هذا الأصل الذي قرره ونسبه للقائلين به بقوله جل شأنه: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقوله جل جلاله: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، وقوله تقدس اسمه: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١].

فالقدرة في هذه الآيات وفي سائر الآيات من نظائرها في كتاب الله هي متعلقة بالفعل لا بالمفعول المجرد عن فعله، فهو سبحانه علق إحيائه للموتى، وبعثه للعذاب، وتسويته للبنان، وخلقه للسماوات والأرض، وهي أفعاله جل شأنه ومتعلقها إحياء الموتى، وبعث العذاب، وتسوية البنان، وخلق السماوات والأرض علقها بقدرته جل شأنه(٢).

(*) الهشَّامية: «هي أتباع هشام بن عمرو القوطي، وكان من جملة القدرية، من أقواله: «أنه لا يجوز أنْ يقال: حسبنا الله ونعم الوكيل؛ لأنه لا يجوز عنده إطلاق اسم الوكيل على الله تعالى، وأنَّ الله لم يؤلف قلوب المؤمنين ولم يضل الكافرين». انظر التبصير في الدين (٧٥ - ٧٧)، اعتقاد فِرَق المسلمين والمشركين (٤٣)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (٥٧، ٥٨).

(١) انظر الفتاوى (٦/ ٣٢٠).

(٢) انظر الفتاوى (٦/٣٢٠).

وبما تقدم يتحرر لنا أنَّ الحق في هذه المسألة مع ابن تيمية بموجب الآنف ذكره من الأصول والاستدلالات الصحيحة.

* * *

الخاتمة

في أهم نتائج البحث

ونظرا لأنَّ البحث قد اشتمل على عدة مباحث؛ وهي متنوعة من حيث الفكرة والموضوع، فإنِّي قد توصلت من خلال دراستي لهذا الموضوع إلى نتائج أهمها:-

أولًا: أنَّ كلمة توحيد اصطلاح شرعي لا خطأ في استعماله، وإنَّما الخطأ حصل في فكر من حمَّل كلمة التوحيد غير المعنى المدلول بها شرعا، ومن هنا يتبين لنا أنه ليس كل اصطلاح يكون خاطئ، وإنَّما يكون الاصطلاح خاطئا إذا خالف الكتاب والسنة، ونهج السلف الصالح المعلوم لنا بالنقل الصحيح.

ثانيًا: أنَّ كلمة توحيد كلمة جامعة مانعة، يكفي إطلاقها في دلالتها على مسماها الحق، وأنَّ الاشتراك دخل عليها بسبب تعدد الاصطلاحات بعد العصور المفضلة.

ثالثًا: أنَّ ما اصطلح المتكلمون على تسميته توحيدا اشتمل على عدة أمور:-

أ - تضمن المعنى الباطل المضاد للحق.

ب - اشتمل على الألفاظ المجملة البدعية التي لم يرد بها كتاب ولا سنة، ولا أثر صحيح عن السلف الصالح.

ج - أنه لم يشتمل على تقرير توحيد الألوهية، مع النقص في توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

د - أنه مشتمل على السلب المحض الذي لا يوصف الله به لكونه عدما، والله تعالى لم يصف نفسه إلا بالسلب المتضمن لإثبات ضده من

الكمال.

هـ - نفي المعاني الحقة التي يشتمل عليها مسمي التوحيد.

رابعًا: أنَّ منهج ابن تيمية منهج أثري، يعتمد على الكتاب والسنة، وأقوال السلف الصالح، وهو يسير مع النص الشرعي حيث سار، ولا يلجأ الى غيره من الاستدلالات إلا عند الحاجة: كإقناع من يخالف دلالة النصوص أو ثبوتها أو قطعيتها.

خامسًا: أنَّ ابن تيمية يعتبر العقل والحس مصدران تبعيان لا رئيسيان؛ ولذا فإنه لا يحتج بهما إلا للاستئناس مع وجود الدليل من الكتاب والسنة وأقوال السلف، أما عند عدم الدليل وهو ما لا يتصوره؛ فهما دليلان عنده، إلا أنَّ إفادتهما دون إفادة الكتاب والسنة لكون افادتهما اجمالية لا تفصيلية.

سادسًا: أنَّ العقل عند ابن تيمية لا يخالف الشرع بل يوافقه، وإنْ خالفه فإما أنْ يكون المعقول غير صحيح، أو المنقول غير صريح أو ضعيف.

سابعًا: أنَّ المعتمد في فهم الكتاب والسنة على تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، ثم بأقوال التابعين.

ثامنًا: أنه لا بد في الألفاظ الشرعية من اعتبار مراد الشارع منها، فإنْ لم يكن فيرجع الى لغة العرب، وإنه لا يلجأ الى لغة العرب إلا بعد أنْ يعدم عرف الشارع في التعبير، وأما إنْ كان ثمة عرف فلا يترك لغيره البتة.

تاسعًا: أنَّ المجاز في كتاب اللّه وسنة رسوله ممنوع؛ لفساد القول به، ولما يترتب على دعواه من مفاسد عقدية وفكرية أدت الى كثير من الانقسامات في جسم الأمة، علاوة على إفساد مفاهيم الكتاب والسنة.

عاشرًا: أنه لا يجوز صرف نص عن ظاهره المتبادر منه إلا بنص من كتاب اللَّه أو سنة رسوله، أو أقوال السلف الصالح، ويكون ذلك تفسيرا لمعنى اللفظ؛ لأنه بيان لمراد المتكلم من كلامه ولا يهمنا بعد ذلك أنْ نخالف الظاهر أو نوافقه.

الحادي عشر: أنَّ الكتاب والسنة ليس فيهما متشابه من كل وجه، وأنَّ ما يدعى من التشابه إنما هو تشابه نسبي أو هو في الكيفيات، لا فيما تقتضيه لغة العرب، ويدعى ما تشابه من وجه دون وجه.

الثاني عشر: بيان فساد الأصول المنطقية وتناقضها في ذاتها، وأنه بعد صياغة كثير من المعارف الإسلامية لا بد للباحث من علمه بها ليفهم المراد مما يقرؤه لا ليعتمدها...... ويعمل بها، ولأنَّ ذلك مفيد له في معرفة فساد الحجج المنطقية والأساليب الكلامية.

الثالث عشر: يُرجع ابن تيمية المنطق إلى اليونان وقد اعترض على ذلك بعض الباحثين بأنَّ المنطق ليس هو صناعة يونانية بل علم اسلامي، والذي يظهر لي أنَّ هذه الدعوى غير صحيحة وَّيدل على ذلك عدة أمور:-

أولًا: لأنَّ واضع المنطق كما هو معلوم ومشهور أرسطو؛ وهو يوناني.

ثانيًا: أنه اذا قدر أنه علم وضعه مسلم، فإنه متأثر بمقاييس اليونانيين وطرق تفكيرهم.

الرابع عشر: أنَّ تقسيم ابن تيمية للتوحيد تقسيم حاصر شامل لمسمى التوحيد، ولا يلزم منه خطأ اصطلاحي؛ لأنه اصطلاح صحيح المعنى والمبنى.

الخامس عشر: أنَّ تقسيم المتكلمين وإنْ كان تقسيما اصطلاحيا فهو فاسد المعنى؛ لأنه غير حاصر ولا شامل لمسمى التوحيد، فهو لا يشمل

التوحيد في العبادة، ولأنه مخالف لما جاء به الكتاب والسنة.

السادس عشر: أنَّ ابن تيمية قد وفق في سد طرق الوثنية، وقد وافق الكتاب والسنة فيما قرره حول قضايا توحيد الألوهية، وأنَّ الإنسان لا يكون عابدا لله حتى يتجنب مظاهر الشرك الأكبر والأصغر وذرائعهما، مع قيامه بحق العبودية من التوكل والخوف والرجاء وغيرها.

السابع عشر: أنَّ الحس طريق صحيح للعقيدة وهو مفيد لليقين؛ سواء كان حسا ظاهرا أو باطنا، وأنَّ القرآن الكريم قد جاء بهما، وأنَّ الخطأ فيه عارض غير طبيعي والأصل إفادته للحق.

الثامن عشر: أنَّ ما في يوم القيامة يعتبر من المحسوسات؛ لأنه مما يمكن أنْ يحس، فيدخل في نطاق الحس ما أدرك بالفعل وما يمكن أنْ يدرك به ولو مستقبلا.

التاسع عشر: أنَّ الكشف نوع من الحس الباطن وقد يكون نوع من الكرامة، وإنَّ الحق منه ما دل على صحته دليل من الكتاب والسنة، أو لم يعارض أصلا من أصول الشريعة، لكنَّ هذا النوع من الكشف ليس مصدرا أصليا للعقيدة، بل هو مصدر تابع للكتاب والسنة، وبذلك يعلم أنه لا يصلح طريقا معتمدا في ذاته.

العشرون: أنَّ الفطرة هي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة، لا وجود التوحيد في القلب والإيمان باللَّه ومعرفته بالفعل.

الحادي والعشرون: أنه لم يظهر لي ما يفيد منع استعمال الأقيسة العقلية على صورتها الموضوعة في علم المنطق، فإنه لا ضرر يترتب على صياغتها على ما وضعه واضع العلم لا عقدي ولا فكري.

الثاني والعشرون: أنَّ ما قرره ابن تيمية من أنَّ إفادة القياس لليقين مرجعه

لمادة القياس دون صورته، وأوضحنا أنَّ صورة القياس ملازمة لمادته؛ وهو اصطلاح فلا محظور فيه.

الثالث والعشرون: بينت القول الراجح في خبر الواحد وأنه يفيد اليقين والعلم، وأجبت عن أدلة المخالفين وشبههم.

الرابع والعشرون: استعمال ابن تيمية طريق الاستقراء في جميع النصوص وتصنيفها.

الخامس والعشرون: أوضحت دعوى تعارض العقل والنقل، وبينت أنه يقرر عدم تعارضهما، وذكرت الأدلة على ذلك.

السادس والعشرون: أنَّ التقليد ليس طريقا للوصول الى عقائد القلوب، لكنه من توصل إلى الحق عن طريقه لكونه لا يستطيع غير ذلك فإيمانه صحيح، وإنْ كان قادرا على الاجتهاد وتوصل الى الحق عن طريق التقليد فهو آثم وإيمانه صحيح، وأنه طريق ليس بمأمون.

السابع والعشرون: فساد الطرق التي استعملها المتكلمون في توحيد الربوبية، وتهافتها أمام مقاييس العقل الصحيح، ووجوب استعمال الأدلة من الكتاب والسنة وما يقتضيه العقل الصحيح المهتدي بهما.

الثامن والعشرون: شمول مفهوم الألوهية للحياة كلها، وأهيمة ادراك هذا المفهوم في حياة المسلمين.

التاسع والعشرون: إنَّ الألوهية هي عبادة اللَّه وحده لا شريك له، والكفر بكل ما يعارض هذا المعنى، وقد قام على هذا المفهوم الكتاب والسنة والعقل الصحيح ولغة العرب، وإنَّ ما ادعاه المتكلمون من أنَّ معناها القدرة على الاختراع باطل وله لوازم فاسدة تدل على بطلانه؛ ومن أهمها: تجويز عبادة القبور والأوثان والكواكب؛ لأنه ـ بمفهومهم للألوهية ـ أخرجوا هذا المعنى عن مدلولها.

الثلاثون: إنَّ قوله سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، هو دليل على التمانع في الألوهية، وإنَّ ما ادعاه المتكلمون من أنها في التمانع في الربوبية باطل فاسد.

الحادي والثلاثون: أنَّ توحيد الألوهية أهم أنواع التوحيد وأعظمها، وهو الذي بعث اللّه الرسل به.

الثاني والثلاثون: أنَّ ابن تيمية سلفي العقيدة سليم المعتقد، وأنَّ ما ذكر من دعوى موجهة إليه هي دعوي عارية عن الصحة، وقد أوضحت أسباب هذه الدعاوى.

الثالث والثلاثون: أنَّ الشبه الموجهة لمذهب السلف كلها شبه باطلة، لا حظ لها من الصحة.

الرابع والثلاثون: تناقض المتكلمين في اعتقادهم في باب الأسماء والصفات، وعدم سلامة أدلة النفي عندهم، وأنَّ كل واحد منهم ملزم لمخالفه بمذهب، وسلامة مذهب السلف من ذلك كله؛ لأنه جمع الحق الذي اعتقدته كل طائفة، ورد الباطل الذي عند كل طائفة.

الخامس والثلاثون: أنَّ مذهب السلف هو تفويض في الكيفية مع علم بمعاني الأسماء والصفات، وأنه ليس مذهب التفويض المطلق كما ادعاه من ادعاه من المتكلمين.

السادس والثلاثون: أنَّ مذهب السلف هو أولى بالإثبات؛ لأنه المعبر عن العقيدة الإسلامية في نقائها وصفاتها، وأما المتكلمون فقد تأثروا بكثير مما نقل عن طريق الترجمة عن الأمم الأخرى.

السابع والثلاثون: حرمة استعمال الألفاظ المجملة، وأنه لا يحكم على معناها بنفي أو إثبات حتى يظهر المراد منها، فيعرف إنْ كان حق أقر، وإنْ كان باطلا رد.

الثامن والثلاثون: صحة طريقة ابن تيمية فى الاستدلال على توحيد الأسماء والصفات.

التاسع والثلاثون: أنَّ الاتفاق بين صفات الخالق والمخلوق هو اتفاق في المسمى المطلق، ويسمى المطلق بشرط الإطلاق، وهو موجود في الأذهان لما فيما خرج عنها من الأعيان، ولا يلزم منه إثباته التمثيل الذي نفته الأدلة من الكتاب والسنة، وأنَّ التشبيه الذي نفته الأدلة هو التشابه فيما يجوز ويجب ويمتنع، أي: التشابه في الخصائص.

الأربعون: أنَّ نفي التشبيه والتجسيم ليست طريقة صحيحة في النفي والإثبات، وكذا نفي النقص، وأنَّ الطريق الصحيح هو نفي ما يضاد كمال اللَّه تعالى الثابت في الكتاب والسنة، أو ما نفته الأدلة عنه تعالى كالسِّنَةِ والنوم، وإنْ كانت كمالا في غيره.

الحادي والأربعون: أنه لا يستدل في حقه تعالى بالنفي إلا إذا تضمن إثبات ضده من الكمال اللائق بجلال اللَّه وعظمته.

الثاني والأربعون: سلامة مسلك ابن تيمية في آيات الصفات وأحاديثها.

الثالث والأربعون: أنَّ صفات اللَّه وأسمائه ليست من المتشابه، بل يعلم معناها من حيث تعلم مدلولات لغة العرب، وأما كيفياتها فلا يعلمها إلا الله.

الرابع والأربعون: صحة مسلك ابن تيمية حول نقض التأويل الكلامي وبيانه لما يترتب عليه من المفاسد.

الخامس والأربعون: أنَّ لوازم المذاهب ليست مذاهبا، وإنْ كانت دالة على فساد المذهب الملزوم لها.

السادس والأربعون: سلامة ساحة ابن تيمية من التهم الموجهة إليه.

❑ **وبناء على ما تقدم فإني أقترح الأمور التالية:ـ**

أولًا: إقامة مؤتمر للتعريف بفكر الإمام ابن تيمية، وأولى من يتبنى ذلك هو جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية؛ لأنها ثمرة دعوة الإمام المجدد محمد بن عبدالوهاب، والذي استقى كثيرا من أفكار دعوته من شيخ الإسلام ابن تيمية، لا سيما ما يتعلق بالعقيدة.

ثانيًا: أنْ تستغني كثير من الأكاديميات العلمية في كثير من أقطار العالم الإسلامي عن دراسة كتب المتكلمين إلا على طريقة النقد والمقارنة، وأنْ تدرس العقيدة الإسلامية من خلال الكتاب والسنة، وأنْ توزن جميع الآراء بهما.

ثالثًا: أنْ تهتم الأقسام العلمية في جامعات العالم الإسلامي بتدريس كتب ابن تيمية، حتى يتسنى لهم الاستفادة منها، والانتفاع بها، لاسيما في الدراسات العليا.

رابعًا: أنْ يتجرد الدارسون لأفكار العلماء عن كل مؤثر يوجه دراستهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وأنْ يكون منطلقهم من خلال الدليل الشرعي حتى يكون حكمهم صائبا صحيحا غير مبني على التقليد، وأنْ لا يحكم على الشخص الا بعد دراسة متأنية لفكره وعقيدته.

خامسًا: أنْ نهتم في تدريسنا لكتب العقيدة بفك المصطلح العقدي، وتحليل الألفاظ العقدية، وذكر لأسباب الدعوى؛ لأنَّ ذلك مما يعين على إظهار الحق ووضوح الفكرة المقررة.

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى اللّٰه وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه.

انتهت كتابته في ليلة ٢٣/ ١١/ ١٤٠٩هـ

على يد الفقير

إبراهيم بن محمد بن عبداللّٰه البريكان

فهرسة المصادر والمراجع

١ـ «معالم الثقافة الإسلامية»، تأليف الدكتور: عبدالكريم عثمان، طبع مؤسسة الرسالة ١٤٠٣/ ١٩٨٢م.

٢ـ «الفهرست لابن النديم» ـ دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٨م.

٣ـ «أساس البلاغة للزمخشري»، دار بيروت ودار صادر بيروت ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٤ـ «أصول الدين» لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي، الطبعة الأولى، استانبول، مطبعة الدولة ١٣٤٦/ ١٩٢٨، نشر وطبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول.

٥ـ «أنيس الفقهاء»، تأليف: قاسم القنوي، تحقيق: د/ أحمد عبدالرزاق الكبيسي، دار الوفاء للنشر والتوزيع، السعودية، جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٦ـ «ابن القيم الجوزية حياته وآثاره»، تأليف: د/ بكر بن عبدالله أبو زيد. الطبعة الأولى ١٤٠٠، ١٩٨٠، مطابع دار الهلال للأوفست.

٧ـ «ابن القيم الجوزية، عصره ومنهجه وآراءه في الفقه والعقائد والتصوف»، الطبعة الثانية ١٣٨٧/ ١٩٦٧م، تأليف: د/ عبدالعظيم عبدالسلام شرف الدين، مكتبة الكليات الأزهرية.

٨ـ «ابن تيمية السلفي»، د/ محمد خليل الهراس، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٩ـ «ابن تيمية» للشيخ محمد أبو زهرة، الطبعة الثانية طبعة دار الفكر، دمشق.

١٠ـ «إرشاد الفحول» للشوكاني، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العيادي الشافعي على شرح جلال الدين البلخي الشافعي على الورقات للجويني الشافعي. الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

١١ـ «اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم»، تحقيق: محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الثانية، توزيع: رئاسة إدارة البحوث العلمية

والإفتاء والدعوة والإرشاد.
١٢- «اشتقاق أسماء اللَّه» لأبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: د/ عبدالحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٣- «أصول الدين» للفخر الرازي، راجعه وقدم له وعلق عليه: عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
١٤- «اعتقاد فرق المسلمين والمشركين» للفخر الرازي، بمراجعة وتحرير علي سامي النشار، دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، بيروت، لبنان.
١٥- «الأحكام في أصول الأحكام» للآمدي، تعليق الشيخ: عبدالرزاق عفيفي، تصحيح الشيخ عبداللَّه بن غديان، والشيخ علي الحمد الصالحي، الطبعة الأولى ٧/ ١٣٧٨/٨هـ، مؤسسة النور، الرياض.
١٦- «الأشباه والنظائر في القرآن الكريم» لمقاتل بن سليمان البلخي، دراسة وتحقيق: د/ عبداللَّه محمود شحاته. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
١٧- «الإبانة في الديانة» لأبي الحسن الأشعري، من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة ١٩٧٥م.
١٨- «الإبهاج شرح المنهاج»، علي السبكي وولده تاج الدين عبدالوهاب السبكي، كتب هامشة وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٩- «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، دار المعرفة، بيروت، طبع شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، بهامشه «إعجاز القرآن» لأبي بكر الباقلاني، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٢٠- «الاحتجاج بالقدر» عن مجموعة الرسائل الكبرى ج٢.
٢١- «الإرادة الأمر» عن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج١.
٢٢- «الاستغاثة عن مجموعة الرسائل الكبرى» لابن تيمية ج١.
٢٣- «الاستقامة» لابن تيمية، جزءان، تحقيق: الدكتور، محمد رشاد سالم، طبعه على نفقة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٤ـ «الإصابة في تمييز الصحابة» وبذيله «الاستيعاب» لابن عبدالبر، وهي تأليف ابن حجر العسقلاني، تحقيق: الدكتور طه محمود الشربيني، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٦هـ/ ١٩٦٧م. مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، مصر.
٢٥ـ «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد» للبيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢٦ـ «الأعلام الكلية» للبزار، طبعة دار الإفتاء.
٢٧ـ «الأعلام» لخير الدين الزركلي، نشر دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، أيار (مايو) ١٩٨٠م.
٢٨ـ «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٤م.
٢٩ـ «الإكليل في المتشابه والتأويل» عن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢.
٣٠ـ «الإكمال في أسماء الرجال» للخطيب التبريزي، ذيل مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، تحقيق: محمد ناصر الألباني ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
٣١ـ «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل»، تأليف: محمد السيد الجنيد، منشورات المكتبة العصرية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، تقديم: د/ محمد عبدالرحمن بيطار.
٣٢ـ «الإيمان» لابن تيمية، تحقيق: محمد ناصر الألباني، نشر مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠هـ.
٣٣ـ «البداية والنهاية» لابن كثير، نشر مكتبة المعارف، بيروت، ومكتبة النصر، الرياض، الطبعة الأولى ١٩٦٦م.
٣٤ـ «البرهان في توجيه متشابه القرآن»، تأليف: محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م بيروت.
٣٥ـ «التبصرة في أصول الفقه» للشيرازي، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، نشر دار الفكر ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٣٦ـ «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، تأليف: أبي

المظفر الإسفرايني، تحقيق كمال يوسف الحوت، نشر عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٧- «التوضيح والتكميل لشرح ابن عقيل»، تأليف: محمد عبدالعزيز النجار، مطبعة الفجالة الجديدة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.
٣٨- «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» لابن تيمية، مطابع المجد التجارية، مجلدين على أربع أجزاء.
٣٩- «الجواب الباهي في زوار المقابر» لابن تيمية، تصحيح وتحقيق: سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، وشارك في التحقيق وخرج أحاديثه الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط ن، إدارة البحوث ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، مطبعة بحر العلوم، الرياض.
٤٠- «الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين» لابن دقمان، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، نشر عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٤١- «الحسنة والسيئة» لابن تيمية من مجموع «شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين»، الجزء الأول، على نفقة عبدالملك بن إبراهيم آل الشيخ، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م. مطبعة السنة المحمدية، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة.
٤٢- «الدر الكامنة» لابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، طبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند.
٤٣- «الرد على المنطقيين»، الطبعة الثانية طبع مطبعة معارف لاهور ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، تعليق وتقديم: عبدالصمد شرف الدين الكتبي الزول، طبع نشر إدارة ترجمان السنة.
٤٤- «الرسالة التدمرية»، «النفائس»، نشر مكتبة الرياض الحديثة.
٤٥- «الرسالة الحموية»، «النفائس»، نشر مكتبة الرياض الحديثة.
٤٦- «الصوفية معتقدا ومسلكا»، د/ صابر طعيمة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض.
٤٧- «الطبقات الكبرى» لابن سعد، دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٤٨ـ «العبودية» لابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة ١٣٩٩ بيروت.
٤٩ـ «العقائد الإسلامية» للسيد سابق، الطبعة الأولى، رمضان ١٣٨٣هـ، فبراير ١٩٦٤م، دار الكتاب العربي بمصر.
٥٠ـ «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية»، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٥١ـ «العقيدة الإسلامية وأسسها» عبدالرحمن حسن..... الميداني، دار العلم، دمشق، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م/ ١٤٠٣هـ.
٥٢ـ «العقيدة الواسطية»، طبع عكاظ للنشر والتوزيع، توزيع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٥٣ـ «العقيدة الواسطية» عن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ح١.
٥٤ـ «الفتاوى الحديثية» لابن حجر الهيثمي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٥٥ـ «الفتاوى الكبرى»، خمس أجزاء لابن تيمية، قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٥٦ـ «الفرق بين الفرق» لعبدالقاهر البغدادي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.
٥٧ـ «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» لابن تيمية، الطبعة الرابعة، بيروت ١٣٩٧ المكتب الإسلامي.
٥٨ـ «الفرقان بين الحق والباطل» عن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، المجلد الأول، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، القاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.
٥٩ـ «القاعدة المراكشية»، تحقيق: د. ناصر بن سعد الرشيد ورضا بن نعسان معطي. مطابع الصفا، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠١هـ.
٦٠ـ «القاموس الفقهي لغة واصطلاحا»، تأليف: سعدي أبو جيب، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٦١ـ «القاموس المحيط» للفيروزأبادي، الطبعة الثانية ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
٦٢ـ «المنخول من تعليقات الأصول» للغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى.

٦٣- «المختصر في أصول الفقه» لابن اللحام، تحقيق: الدكتور محمد مظهر....، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة، مكة المكرمة، جامعة الملك عبدالعزيز سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٦٤- «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» للسيوطي، شرح وضبط: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

٦٥- «المستدرك على الصحيحين» لأبي عبدالله الحاكم النيسابوري وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٦٦- «المستصفى» للغزالي، طبعة المكتبة التجارية، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٦٧- «المسند» الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، ودار صادر بيروت، بهامشه «كنز العمال».

٦٨- «المسودة» لآل ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، جمع: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبدالغني المقدسي الجزائي الدمشقي.

٦٩- «المصباح المنير» للفيومي، صححه: مصطفى السقا، طبع: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٧٠- «المطلع على أبواب المقنع» البعلي، طبعة المكتب الإسلامي.

٧١- «المعجم الأدبي» تأليف: جبور عبدالنور، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، كانون ثاني (يناير) ١٩٨٤م.

٧٢- «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، وضع: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٧٣- «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين، ونشره الدكتور أ.ي. ونستك، مكتبة بريل في مدينة لندن، سنة ١٩٣٦م.

٧٤- «المعجم الوسيط»، عمل مجمع اللغة العربية، إخراج: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، وإشراف عبدالسلام هارون.

٧٥- «لباب المعقول» لأبي الحجاج يوسف بن محمد المقلاني، تحقيق: الدكتورة فوقية حسين محمود توبع، دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

٧٦- «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد سيد الكيلاني، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
٧٧- «الملل والنحل» للشهرستاني، تحقيق: عبدالعزيز محمد الوكيل، طبعة مؤسسة الحلبي وشركاه ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
٧٨- «المنار المنيف» لابن القيم، تحقيق وتعليق: محمود مهدي استانبولي.
٧٩- «المناظرة في العقيدة الواسطية» عن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج١.
٨٠- «الموافقات» للشاطبي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر.
٨١- «المواقف في علم الكلام»، تأليف: عضدالدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، نشر وطبع عالم الكتب، بيروت.
٨٢- «الموسوعة العربية» سنة ١٩٥٥م، الناشرون دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت.
٨٣- «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل جلال القشري، عبدالرشيد الصادق، مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.
٨٤- «النبوات» لابن تيمية، دار العلم، بيروت بدون تاريخ.
٨٥- «النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل»، تأليف: محمد كمال الدين محمد الغزي العامري، المتوفى سنة ١٢١٤، تحقيق وجمع: محمد مطيع الحافظ، نزار أباظه، طبعة دار الفكر ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دمشق.
٨٦- «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي ومحمود محمد الضاحي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
٨٧- «الواسطة بين الحق والخلق» لابن تيمية، تحقيق: محمود مهدي إستانبولي، سلسلة روائع الفكر الإسلامي، ولم يذكر تاريخ الطباعة ولا المطبعة.
٨٨- «بدائع الفوائد» لابن القيم الجوزية، نشر دار الكتاب العربي، طبع إدارة الطباعة المنيرية.
٨٩- «بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس» لابن عبدالبر النميري

القرطبي، تحقيق: محمد مرسي الجولي، ومراجعة الدكتور عبدالقادر القط، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
٩٠- «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، أو «نقض تلبيس الجهمية» لابن تيمية، بتصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، طبعة بأمر الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ، مكة المكرمة، مطبعة الحكومة.
٩١- «تاريخ الخلفاء» للسيوطي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة الفجالة الجديدة، نشر المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، الطبعة الرابعة في سنة ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.
٩٢- «تاريخ الفرق الإسلامية»، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٨م، الناشر المكتبة الحسينية، مطبعة السعادة.
٩٣- «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر الدمشقي، الناشر دار الكتاب العربي، عني بنشره القدسي ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٩٤- «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، لإبراهيم البيجوري، طبعة الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٩٥- «تسهيل المنطق»، تأليف عبدالكريم بن مراد الأثري، دار مصر للطباعة.
٩٦- «تفسير ابن كثير» لابن كثير دار الفكر، مصورة على نسخة مكتبية، مصطفى البابي الحلبي.
٩٧- «تفسير الطبري» لابن جرير طبعة دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٩٨- «تفصيل آيات القرآن الكريم»، وضعه بالفرنسية جول لابوم، ويليه المستدرك إدوار مونتيه، نقلها إلى العربية: محمد فؤاد عبدالله، نشر دار القبلة للثقافة الإسلامية، طبع مطبعة المدني.
٩٩- «تلبيس إبليس» تأليف: الإمام أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، تصحيح ونشر وتعليق إدارة الطباعة المنيرية.
١٠٠- «توضيح الكافية» للشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، المطبعة السلفية ١٣٦٨هـ.

١٠١- «توضيح المقاصد وتصحيح القواعد شرح النونية» ابن القيم لابن عيسى، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.
١٠٢- «تيسيرالعزيز الحميد» في شرح كتاب التوحيد للشيخ سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب. طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة عام ١٤٠٢هـ.
١٠٣- «تيسير الكريم الرحمن» في تفسير كلام المنان، للعلامة الشيخ عبدالرحمن ناصر السعدي، حققه وضبطه ونسقه وصححه: محمد زهري النجار، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد بالرياض ١٤٠٤هـ.
١٠٤- «تيسير المنفعة» بكتابي مفاتح كنوز السنة والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وضع محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٠٥- «جامع الأصول في أحاديث الرسول» لابن الأثير الجزري، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، نشر وتوزيع مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
١٠٦- «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» للسيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوس البغدادي، نشر دار الكتب العلمية.
١٠٧- «جواب أهل العلم والإيمان»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
١٠٨- «جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع»، لأحمد الهاشمي، الطبعة الثانية عشرة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة السعاد بمصر.
١٠٩- «حسن الصناعة في دروس البلاغة»، محمد ياسين القاداني، الناشر مكتبة النهضة العربية، مكة، طبع دار الاشاعة الإسلامية.
١١٠- «حياة ابن تيمية» للشيخ بهجة البيطار، طبعة المكتب الإسلامي، دمشق.
١١١- «خلاصة المنطق» للدكتور عبدالهادي الفضلي، دار العالم الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
١١٢- «خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال»، للحافظ صفي الدين أحمد بن

عبدالله الخزرجي الأنصاري. تقديم الشيخ: عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى، بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، سنة ١٣٠١هجرية، الناشر مكتبة المطبوعات الإسلامية.

١١٣- «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مكتبة ابن تيمية القسم الأول، المؤلفات.

١١٤- «دقائق التفسير»، تحقيق د/ محمد السيد الحليد، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة.

١١٥- «رحلة ابن بطوطة»، طبعة دار صادر ودار بيروت، سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، نشر وتوزيع دار الباز مكة المكرمة.

١١٦- «رسالة الفطرة» عن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢.

١١٧- «رسالة في ميادين التفسير»، تأليف محمد الخضري الدمياطي، نشر دار البصائر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١٨- «روضة العقلاء» لأبي حاتم محمد بن حيان البستي، تحقيق وتصحيح: محمد محيي الدين عبدالحميد، ومحمد عبدالرزاق حمزة، ومحمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

١١٩- «سنن أبي داود» طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، تقديم: أحمد البنا الشهير بالساعاتي ابن عبدالرحمن.

١٢٠- «سنن ابن ماجة»، دار الفكر، بيروت، تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

١٢١- «سنن الترمذي»، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

١٢٢- «سنن الدارقطني» وبذيله، التعليق المغني على الدارقطني لأبي الطيب محمد أبادي، عالم الكتب بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٢٣- «سنن النسائي»، دار الكتاب العربي، بيروت، بشرح السيوطي وحاشية السندي.

١٢٤- «شرح التوبة» للدكتور محمد الهراس، مطبعة الإمام بمصر.

١٢٥- «شرح العقيدة الأصفهانية» ط، مطبعة الاعتصام بالقاهرة، ١٢ ربيع ثاني ١٣٨٥هـ/ ١٩ أغسطس ١٩٦٥م.
١٢٦- «شرح العقيدة الطحاوية» للنعيمي البداني الحنفي، قدم له الشيخ: محمد صالح القرقور، وضبطه وعلق عليه: محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، الناشر مكتبة النوربي، دمشق.
١٢٧- «شرح الفقه الأكبر»، منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي السمرقندي، عني بطبعه ومراجعته: عبدالله إبراهيم الأنصاري، طبع على نفقة الشئون الدينية بدولة قطر.
١٢٨- «شرح الفقه الأكبر» لملا علي القاري الحنفي دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٢٩- «شرح حديث النزول» لابن تيمية المكتب الإسلامي الطبعة الرابعة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
١٣٠- «طبقات الحفاظ» للسيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، نشر مكتبة وهبه، الطبعة الأولى، رجب ١٣٩٣هـ، أغسطس سنة ١٩٧٣م.
١٣١- «طبقات الخشافية» لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، حققه: عادل أبو نهيض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٩م.
١٣٢- «طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي، دار الرائد العربي، تحقيق: د/ إحسان عباس، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
١٣٣- «طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي (١٣٩٣هـ، ١٤٧٦هـ)، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، ١٩٨١م. تحقيق وتقديم: الدكتور إحسان عباس.
١٣٤- «عقائد السلف» للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الدرامي، تحقيق: علي الهامي النشار، وعمار جمص الطالبي، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية.
١٣٥- «عقيدة التوحيد» في فتح الباري لابن حجر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، عمل أحمد عصام الكاتب، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٣٦- «عقيدة تنافي الخالق والنبوة والآخرة» للشيخ عبدالله نعمة، طبع ونشر مؤسسة عز الدين، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٣٧- «علم الحديث» لابن تيمية تحقيق وتعليق: موسى محمد علي، طبعة عالم الكتب، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م بيروت.
١٣٨- «فتح العزيز» للشوكاني، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ/ ١٩٧٨م.
١٣٩- «فتح المبين لشرح الأربعين» تأليف: أحمد بن حجر الهيثمي دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
١٤٠- «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان»، تأليف: الشيخ سلام القضائي العزامي الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٤١- «فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد» للبخاري، تأليف: فضل الله الجيلاني، طبعة دار الفكر، نشر وتوزيع المكتبة الإسلامية، حمص، الفاخورة، مطابع الإرشاد، حمص.
١٤٢- «فهرس أحاديث مسند الإمام أحمد بن حنبل»، إعداد أبو هاجر محمد السعيد ابن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٤٣- «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة» لابن تيمية، طبعة دارالعربية ١٣٩٠/ ١٩٧٠م، تحقيق: زهير الشاويش على نفقة حسن الشربيلي.
١٤٤- «قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية»، وضع: محمد إسماعيل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٩٦١، طبع ونشر دار الفكر العربي.
١٤٥- «كبرى اليقينيات الكونية» للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، طبعة دار الفكر، الطبعة الثامنة ١٤٠٢هـ.
١٤٦- «كتاب الأفعال» لأبي القاسم علي بن جعفر السعدي المعروف بابن القطاع المتوفى سنة ٥١٥ هـ، نشر عالم الكتب الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٤٧- «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني، نشر مكتبة انجاني بمصر، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم

عبدالحميد، مطبعة السعادة بمصـــر في ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
١٤٨ـ «كتاب التعريفات» للجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف الناشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى عام ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
١٤٩ـ «كتاب الرد على الأخنائي» واستحباب زيارة خير البرية، الزيارة الشرعية لابن تيمية تصحيح وتحقيق وتخريج الشيخ: عبدالرحمن يحيى المعلمي اليماني طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد سنة ١٤٠٤هـ، طبع في شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة.
١٥٠ـ «كتاب الصفدية» لابن تيمية تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبعة على نفقة بعض المحسنين ١٤٠٦هـ جزءان.
١٥١ـ «كتاب الوفيات» لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب الشهير بأبي قنفذ القسيطيني، تحقيق: عادل نويهص، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١٥٢ـ «كتاب تفسير التسهيل» لابن جزي، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
١٥٣ـ «كنز العمال»، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩٩هـ.
١٥٤ـ «لسان العرب» لابن منظور الأفريقي، دار المعارف.
١٥٥ـ «مجموع المتون» ويشمل ستة وستين متنا، طبعة شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الرابعة ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م.
١٥٦ـ «مجموع تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية»، تصحيح وتعليق: عبدالصمد شرف الدين، نشر الدار القيمة بهيمري تهاته ببمباي، مطبعة «ق» ببمباي الهند ١٣٧٤هـ، ١٩٥٤م.
١٥٧ـ «مجموعة الرسائل والمسائل» لابن تيمية، تخريج وتعليق السيد: محمد رشيد رضا، مطبعة التراث العربي، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.
١٥٨ـ «مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، طبع بأمر الملك فهد بن عبدالعزيز، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

١٥٩ـ «مختار الصحاح» محمد بن أبي بكر الرازي، الطبعة السادسة على نفقة عزت القصيباني الكتبي بدمشق، مطبعة الملاح، دمشق.
١٦٠ـ «مختصر الفتاوى المصرية» لابن تيمية، تأليف: بدر الدين أبي عبداللّٰه محمد بن علي الحنبلي البعلي، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار نشر الكتب الإسلامية، باكستان، الطبعة الأولى، ربيع الأول سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
١٦١ـ «مختصر سنن أبي داود» للحافظ المنذري، ومعالم السنن لأبي سليمان الخطابي، وتهذيب ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١٦٢ـ «مدراج السالكين» لابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
١٦٣ـ «معارض الوصول» عن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١.
١٦٤ـ «معجم المصطلحات القريبة في اللغة والأدب»، وضع: مجدي وهبه، وكامل المهندس، مكتبة لبنان ١٩٨٤م الطبعة الثانية.
١٦٥ـ «معجم طبقات الحفاظ والمفسرين»، إعداد ودراسة الشيخ عبدالعزيز عز الدين السيروان، طبعة عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م بيروت.
١٦٦ـ «معجم لغة الفقهاء»، وضع: د/ محمد رواس قلعجي، د/ حامد صادق قنيبي، دار النفائس، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٦٧ـ «مفتاح كنوز السنة»، إعداد: محمد فؤاد عبدالباقي، كنز وأثر ترجمان السنة، لاهور، باكستان، طبع مطبعة معارف لاهور ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
١٦٨ـ «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، لأبي حسن الأشعري، بتحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الأولى عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية.
١٦٩ـ «مقدمة جامع التفاسير مع تفسير سورة الفاتحة ومطالع سورة البقرة» لأبي القاسم الراغب الأصفهاني حققه وقدم له وعلق حواشيه: د/ أحمد حسن فرحات، دار الدعوى، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
١٧٠ـ «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية، تحقيق: د/ عدنان زرزور، دار القرآن

الكريم، الكويت، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ/ ١٩٩٧م.
١٧١- «من هدي المدرسة السلفية خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة وتوحد الملة وتعدد الشرائع» لابن تيمية، إعداد وتقديم: عبدالله حجاج، مطبعة التقدم، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٧٢- «منتخب قرة العيون النواضر في الأشباه والنظائر في القرآن الكريم» لابن الجوزي، تحقيق ودراسة: د/ محمد السيد الصفطاوي، و د/ فؤاد عبدالمنعم أحمد، نشر منشأة المعارف بالأسكندرية.
١٧٣- «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، أشرفت على طباعته ونشره دار الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م الطبعة الأولى.
١٧٤- «منهاج السنة النبوية» وبهامشه «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» للمؤلف نفسه، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، نشر دار الباز مكة المكرمة، صورة عن طبعة المطبعة الكبرى الأميرية، ذي القعدة ١٣٢٢هـ.
١٧٥- «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله»، تأليف: محمد سرور بن نايف زين العابدين، طعب دار الأرقم، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.
١٧٦- «موطأ مالك»، رواية عن ابن يحيى الليثي، إعداد: أحمد راتب عمر موسى، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
١٧٧- «موطأ مالك» صححه ورقمه وخرج احاديثه، وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي وشركاه.
١٧٨- «ميزان الاعتدال للذهبي»، دار المعرفة، بيروت، لبنان. تحقيق: علي محمد البجاوي.
١٧٩- «نظرية العقد» لابن تيمية ١٣٦٨هـ/ ١٩٢٩م. طبع على نفقة الأمير منصور بن عبدالعزيز آل سعود.
١٨٠- «نقد مراتب الإجماع» لابن تيمية، ذيل مراتب الإجماع لابن حزم، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

١٨١- «نقض المنطق» تحقيق وتصحيح الشيخ: محمد عبدالرزاق حمزة، والشيخ سليمان عبدالرحمن الصنيع، صححه: محمد حامد النفي، الطبعة الأولى ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م، مطبعة السنة المحمدية.

١٨٢- «نهاية الدرب في معرفة أنساب العرب» للقلقشندي، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

١٨٣- «نيل الابتهاج بتطريز الديباج»، العلامة أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أفيد، عرف ببابا الشبكي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، حاشية على كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي.

* * *

فهرس موضوعات المجلد الثاني

* * *